Die Vergottungsl... des Athanasius und ...

Karl Bornhäuser, Hermann Cremer

Digitized by Google





Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 13 Oct. 1903



Digitized by Google

Digitized by Google

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald.

Siebenter Jahrgang 1903.

Zweites Heft:

Die Vergottungslehre
des Athanasius und Johannes Damascenus.
Von Lic. theol. K. Bornhäuser.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion.
Ein Bericht von D. H. Cremer.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1903.

Digitized by Google

Anal. fo. 95.

Die Vergottungslehre

des

Athanasius und Johannes Damascenus.

Ein Beitrag zur Kritik von
A. Harnacks „Wesen des Christentums".

Von

Karl
Lic. theol. K. Bornhäuser,
a. o. Professor an der Universität Greifswald.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1903.

Digitized by Google

OCT 13 1903
Divinity School.

BR
121
.B67
1903

Digitized by Google

Inhalt.

Digitized by Google

Einleitung.

„Daß der Gedanke der Vergottung in der griechischen Theologie der letzte und oberste gewesen ist, ist nicht erst in der Neuzeit erkannt, wohl aber erst jetzt in seiner Bedeutung geschätzt worden.“[1] „Die griechischen Theologen hatten letztlich nur für die Vergottungshoffnung ein Interesse.“[2] „Vergottung, immer wieder Vergottung als hyperphysischer und darum physischer Prozeß —, aber vom Gerichte, davon kündet die griechische Dogmatik wenig.“[3] Mit diesen Sätzen weist Harnack in seiner Dogmengeschichte darauf hin, von welchem entscheidenden Werte der Vergottungsgedanke für die ganze griechische Theologie sei. Ebenso hoch als man diesen einschätzt, beläuft sich ihm der Wert der griechischen Theologie. Wie viel oder wie wenig Wahrheitsgehalt sich in ihm findet, danach bemißt sich das Recht oder Unrecht der kirchlichen Dogmen, die unter seiner Voraussetzung und seiner Beeinflussung entstanden sind. So ist es begreiflich, daß auf ein entsprechendes Verständnis des Vergottungsgedankens unendlich viel ankommt. —

Vergottung ein hyperphysischer und darum physischer Prozeß, eine der Gottheit Jesu Christi analoge Veränderung des menschlichen Wesens:[4] das ist das gegenwärtig weit verbreitete, man darf sagen, herrschende Verständnis dieses zentralen Terminus

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte II, S. 44, Anm. 2.
[2]) A. a. O. S. 65.
[3]) A. a. O. S. 66.
[4]) A. a. O. S. 47.

Digitized by Google

der griechischen Theologie. Kein Wunder, daß von hier aus das Urteil über den bleibenden Wert der letzteren übel genug ausfällt.

Harnack gibt das seinige in knapper Zusammenfassung im „Wesen des Christentums“.[1]) Unter allen möglichen Erlösungsvorstellungen trat im dritten Jahrhundert diejenige souverän in der Kirche in den Vordergrund, welche die christliche Erlösung als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zum göttlichen Leben, also als Vergottung, faßte. Die Sterblichkeit an sich gilt als das höchste Übel und als die Ursache aller Übel. Der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben. Wie streng griechisch das gemeint ist, geht daraus hervor, daß 1. die Erlösung aus dem Tode ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt wurde — die göttliche Natur muß einströmen und muß die sterbliche Natur umbilden, und daß 2. ewiges Leben und Vergottung identifiziert wurden. Handelt es sich aber um Vergottung der menschlichen Natur, dann muß der Erlöser selbst Gott sein und Mensch werden. Von hier aus erklären sich die ungeheuren Streitigkeiten um die Natur des Logos-Christus. Von hier aus erklärt es sich, warum Athanasius für die Formel, der Logos-Christus sei eines Wesens mit dem Vater, so gestritten hat, als handle es sich um Sein und Nichtsein der christlichen Religion. Die Lehren von der wesensgleichen Trinität und von der Gottmenschheit des Erlösers entsprechen genau der eigentümlichen Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit. Ohne diese Vorstellung wäre es niemals zu jenen Formeln gekommen; aber sie stehen und fallen auch mit ihr. Harnack ist der Überzeugung, daß die Vergottungsvorstellung fallen muß. Ist doch ihre Kritik nicht schwer. Die Vorstellung von der Erlösung als Vergottung der sterblichen Natur ist unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Falle nur angefügt werden können; die ganze Lehre ist

[1]) S. 144 ff.

unannehmbar, weil sie mit dem Jesus Christus des Evangeliums kaum zusammenhängt, also dem Wirklichen nicht entspricht, vielmehr von dem wirklichen Christus abführt. Es ist hier in der griechischen Dogmatik die verhängnisvollste Verbindung geschlossen worden zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung. Harnack erkennt zwar an, daß diese Erlösungslehre seinerzeit mächtig dazu beigetragen habe, die christliche Religion vor dem Zerfließen in die griechische Religionsphilosophie zu schützen, daß sie auch eine ihrer Wurzeln im Evangelium habe, aber wo es sich nicht um ihre historische Würdigung handelt, wenn die aus ihr geflossenen Zentraldogmen der griechischen Kirche, die Trinitätslehre und die Lehre von der Gottheit Christi, noch heute als geltend beansprucht werden, da fordert er Befreiung von diesem Anspruch auf Grund der Unterchristlichkeit der Erlösungslehre, aus der diese Dogmen stammen.

Diese Darstellung der griechischen Erlösungslehre deckt sich zumeist mit derjenigen, welche Ritschl in der Einleitung zum 1. Bande seiner „Rechtfertigung und Versöhnung" schon kurz geboten hatte.[1]) Ritschl führt dort aus, daß die Erlösungslehre der griechisch-katholischen Epoche der Kirche und Theologie von Athanasius ihren Ausgang nehme. Die leitende Darstellung dieser Erlösungslehre finde sich in der Jugendschrift des Athanasius: *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου.* Der Inhalt der griechischen Erlösungslehre sei kurz folgender: Das höchste Gut in ihr ist die Unvergänglichkeit, die *ἀφθαρσία*; darum besteht die Erlösung in dem Gewinne dieser *ἀφθαρσία.* Da aber die *ἀφθαρσία* das wesentliche Attribut Gottes im Gegensatze zur Schöpfung ist, wird das im Christentum dargebotene höchste Gut auch als Vergottung (*θεοποίησις*) bezeichnet. Diese Gedanken erscheinen nach Ritschl als gemeinsamer Besitz aller kirchlichen Theologen seit Athanasius.

---

[1]) S. 3 ff.

Digitized by Google

Diese Gedanken sind um so mehr der Beachtung wert, als von ihnen aus das ganze Christentum der griechischen Kirche zu verstehen ist. Tritt darum hier eine Veränderung ein, indem sie nicht mehr festgehalten werden können, so muß sich das für die gesamte Anschauungswelt der griechischen Theologen bemerkbar machen. Jene Vorstellung vom höchsten Gute muß aber aufgegeben werden. Auch Ritschl hat gegen sie die beiden Einwände, daß ihr sittliche Momente nicht unmittelbar eignen und daß sie mit den entscheidenden Gesichtspunkten des Neuen Testamentes nicht übereinstimmen.

Die mit solcher Ablehnung gegebene Konsequenz für den Aufbau des christlichen Lehrganzen hat Kaftan in seiner Dogmatik bereits gezogen. Er lehnt die Lehrbildung der griechischen Kirche rundweg ab als für das evangelische Verständnis des Christentums verhängnisvoll. Was den Unterschied der Religionen bedingt, ist auch nach ihm die Verschiedenartigkeit des Gutes, das in ihnen erstrebt wird. Dementsprechend liegt auch den verschiedenen Formen und Stufen der Christentumsverwirklichung ein Unterschied in der Auffassung des höchsten Gutes zu Grunde. Während nun in der griechischen Kirche die Vergottung des Menschen durch den Gottmenschen zum Heilsgute wurde und man dort das Heil sich physisch vermittelt dachte, steht dem im Christentum der Reformationskirchen eine andere Grundauffassung vom Heilsgute gegenüber, sofern letzteres eine rein sittlich-religiöse Größe ist. Damit ist die Notwendigkeit gegeben, alle Dogmen, welche auf jener unterevangelischen Stufe der Christentumsverwirklichung entstanden sind, entsprechend der veränderten Grundanschauung vom Heilsgute umzubilden. Diese Arbeit glaubt Kaftan in seiner Dogmatik geleistet zu haben.

Welch breiten Boden aber die Überzeugung von der Inferiorität der Erlösungslehre der griechischen Kirche heute bereits gewonnen hat, zeigt der neuerdings viel besprochene Vortrag von

Digitized by Google

Dr. Lepsius über das Kreuz Christi.[1]) Lepsius geht in manchen Behauptungen sogar noch über Harnack, Ritschl und Kaftan hinaus. Redet letzterer von unterevangelischem Christentum, Harnack von unterchristlichen Elementen, so spricht Lepsius bereits von einem Eindringen des buddhistischen Geistes durch Vermittlung des griechischen Geistes in die christliche Kirche. Mit Pathos weist er jede physikalische Wirkung des Todes Christi zurück und jede Vorstellung der Erlösung als eines pharmakologischen Prozesses.

Darin, daß die göttliche unvergängliche Substanz sich nach Art einer chemischen Verbindung (!) mit der menschlichen, vergänglichen vermischt, soll nach ihm die Vorstellung von der Erlösung bestehen, welche griechische bezw. indische Denkweise der christlichen Kirche aufgedrängt haben. Kein Wunder, daß er mit Energie die Abkehr von dieser mystisch-physikalischen Erlösungslehre verlangt und deren Übertragung vom physikalischen Gebiete auf das sittliche für notwendig erklärt.

Bei solcher Forderung der Befreiung von der griechischen Erlösungslehre und ihren lehrhaften Konsequenzen ist nun stets das als gesichert hingestellte Verständnis der Vergottung als einer physischen Umwandlung die Voraussetzung. Es kommt daher alles darauf an, ob diese Voraussetzung zu Recht besteht und das so präzisierte Verständnis des Vergottungsgedankens das durchaus entsprechende ist. Im Interesse einer Beantwortung dieser Frage ist die nachfolgende Untersuchung unternommen.

Es hat seine guten Gründe, wenn wir die Antwort auf unsere Frage bei Athanasius und Johannes Damascenus suchen.

„Die Idee des Gottmenschen unter dem Gesichtspunkte der Erlösung des Menschengeschlechtes zu göttlichem Leben, in deren

[1]) S. 16 f.

Digitized by Google

allseitiger Ausführung sich die Dogmengeschichte des Orients erschöpft, ist nichts anderes als der Glaube des Athanasius."[1]) „Darin, daß er den christlichen Glauben ausschließlich als Glauben an die Erlösung durch den Gottmenschen bestimmt und ihm dadurch einen spezifischen Inhalt gegeben hat, besteht die Bedeutung des Athanasius für die Folgezeit." Wie Harnack in seinem „Wesen des Christentums" von der Erlösungslehre der griechischen Kirche rühmt, daß sie mächtig dazu beigetragen habe, die christliche Religion vor dem Zerfließen in griechische Religionsphilosophie zu schützen, so gilt von Athanasius, daß diese Erlösungslehre es seiner Energie und seinem unentwegten Eintreten verdankt, wenn sie sich durchgesetzt hat. „Dem durch den Kaiser herbeigeführten raschen Siege zu Nicäa hätte jede Folge gefehlt ohne den Mann, dessen Geschichte mit der Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts zusammenfällt — Athanasius."[2]) So ist es von hohem Interesse, zu erfahren, was dieser Mann unter dem Gedanken, den man für den letzten und obersten der griechischen Theologie erklärt, dem der Vergottung, verstanden hat.

Noch ein anderer Grund bestimmt uns dazu, die Untersuchung über das entsprechende Verständnis des Vergottungsgedankens gerade an der Hand der Schriften des Athanasius zu führen. Es ist sicher eine richtige Beobachtung, daß das Dogma der griechischen Kirche in der griechischen Frömmigkeit seine stärkste Wurzel hat. Eben aus diesem Grunde aber sind die Schriften des Athanasius doppelt wertvoll für uns. „Die klassische Form der griechischen Frömmigkeit tritt in den dogmatischen, apologetischen und polemischen Werken der griechischen Theologen selten rein zu Tage, mit Ausnahme der Schriften des Athanasius."[3])

[1]) Harnack a. a. O. II, S. 25 f.
[2]) Ebenda S. 21.
[3]) Ebenda S. 58, Zus. 3.

Digitized by Google

Johannes von Damaskus seinerseits gilt mit Recht als der Musterdogmatiker der griechischen Kirche.[1]) Wenn er, ohne vom Eigenen viel hinzuzutun, sehr oft nur einfach die Anschauungen seiner theologischen Vorgänger reproduziert, so gereicht das zwar ihm als Theologen nicht zu besonderer Ehre, macht aber seine Darlegungen für unsern Zweck nur um so brauchbarer. Man erfährt von ihm nur um so besser, was die griechische Kirche bis auf ihn hin erreicht hat.

So dürfte das Ergebnis, welches eine Anfrage an Athanasius und Johannes Damascenus über ihre Vorstellungen von der Vergottung zeitigt, für die Beurteilung der griechischen Erlösungslehre immerhin von Bedeutung sein.

I.

Die Vergottungslehre des Athanasius.

Eine umfassende und befriedigende Gesamtdarstellung des Lebens und der Theologie des Athanasius fehlt uns bis heute. Wohl hat sich ihm die Forschung immer wieder mit Interesse zugewandt. Doch ist es nicht von ungefähr, daß die beiden neusten Arbeiten über ihn[2]) sich den Weg zur Darstellung seiner Theologie erst durch voraufgeschickte Echtheitsuntersuchungen über die ihm zugeschriebenen Schriften bahnen. Erst nachdem nunmehr über die Echtheit bezw. Unechtheit der ihm zugeschriebenen Schriften im wesentlichen Übereinstimmung erzielt ist, ist auch eine Darstellung seiner Theologie, die einen bleibenden Wert haben soll, möglich. Gingen doch bisher fast alle größeren Werke über

---

[1]) Realencyklopädie für Protestantismus und Kirche, 3. Aufl., Bd. 9, S. 291.

[2]) Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899, und Stülcken, Athanasiana, Leipzig 1899.

Digitized by Google

Athanasius von den beiden Büchern contra Apollinarium aus, deren Unechtheit heute zugegeben ist.

So weit sich die wissenschaftliche Arbeit unter Voraussetzung der neueren literarisch-kritischen Ergebnisse der Theologie des Athanasius zugewandt hat, richtet sich ihr Interesse, wie verständlich, zunächst auf dessen Logoslehre und Christologie. Stülckens Arbeit beschäftigt sich ganz mit der letzteren, und auch bei Hoß kommen, abgesehen davon, daß hier die inhaltliche Darstellung nicht Selbstzweck ist, sondern in den Dienst der Echtheitsuntersuchung tritt, die Anschauungen des Athanasius über die Aneignung des in dem Christus-Soter objektiv gegebenen Heiles zu kurz weg. Hierauf aber vor allem muß der die Aufmerksamkeit richten, dem es auf ein erschöpfendes Verständnis des Vergottungsgedankens ankommt. Wird die Summe der Heilsgaben, die von Christus her dem Christen zu teil werden, in der Gabe der Vergottung zusammengefaßt, so muß der Inhalt dieser Gabe dann zu seiner vollen Entfaltung kommen, wenn wir den Christen von seinem Eintritt in den Christenstand bis zu dessen Vollendung begleiten und auf diesem Wege darauf achten, wie sich jeweils die Zueignung des Heils seitens des Heilandes und wie die Aneignung desselben durch den Christen vollzieht. Wir entgehen so der Gefahr, aus dem Terminus Vergottung aprioristisch dessen Inhalt zu erschließen,[1] lernen denselben vielmehr mit dem Inhalte füllen, der ihm aus den Aussagen des Athanasius über das Heilsgut zuwächst.

Dabei haben wir es allerdings nicht so bequem, daß wir die Soteriologie des Athanasius irgendwo in seinen Schriften absichtlich und eingehend behandelt fänden. Dieselben entbehren als Gelegenheitsschriften ganz des systematischen Charakters. Wir

---

[1]) Je knapper eine Formel geprägt ist, desto gefährlicher ist gewöhnlich ihre Bedeutung für ein richtiges Verständnis ihres Inhaltes. *Ὁ θεὸς ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*: diese Formel scheint so in sich deutlich zu sein, daß man sich eine längere Bemühung um ihre Erläuterung nur zu leicht erspart.

Digitized by Google

müssen es versuchen, seine diesbezüglichen Anschauungen zusammenzustellen. Glücklicherweise sind diese Äußerungen nicht so knapp und so selten, daß eine deutliche Herausstellung seiner soteriologischen Anschauungen unmöglich gemacht würde, zumal auch hier die keine nennenswerte Entwicklung aufweisende Einheitlichkeit der Anschauungen des Athanasius sich erleichternd bemerkbar macht.[1]) Bezüglich der Schriften, aus denen wir die Soteriologie des Athanasius zu erheben suchen, richten wir uns nach den Ergebnissen der Stülckenschen Untersuchungen und ziehen nur solche heran, welche nach ihm zu dem echten Eigentum des Athanasius zu zählen sind. Daß dabei die Schrift de incarnatione verbi und die drei ersten Bücher gegen die Arianer in erster Linie in Betracht kommen, ist verständlich.[2])

Entsprechend dem Bestreben, von dem aus, was Athanasius über die Heilszueignung und Heilsaneignung zu sagen hat, zum Verständnis seiner Lehre von der Vergottung zu kommen, machen wir zum Gegenstande unserer Untersuchung den Christenstand nach seiner Begründung, nach seiner Bewährung und nach seiner Vollendung. Im Laufe der so gerichteten Untersuchung muß irgendwo das Wesen und die Bedeutung des von Athanasius so hoch bewerteten Heilsgutes der Vergottung erhellen.

1. Die Begründung des Christenstandes.

Wie wird man nach Athanasius ein Christ? Diese Frage erwartet hier ihre Antwort. — Die Zeit des Athanasius ist noch die Zeit der Mission, und soweit er uns Aufschluß über diese Frage gibt, hat er immer den Übergang aus dem Heidentum in das Christentum im Auge. Dies gereicht der Deutlichkeit seiner Aussagen nicht zum Schaden. An der Zuwendung des Erwachsenen zum Christentum lassen sich die dabei wirksamen Momente deutlicher beobachten und sondern als da, wo innerhalb

---

[1]) S. zur Einheitlichkeit der Lehre des Athanasius: Harnack a. a. O. II, S. 203; Stülcken a. a. O. S. 81. [2]) Citiert ist stets nach Migne.

Digitized by Google

des Bereiches der Kirche, in welchen das Kind hineingeboren ist, das Wirklich- und Wirksamwerden des Christenstandes aufgezeigt werden soll. Wir finden die hierher gehörigen Aussagen hauptsächlich in de incarnatione, und zwar da, wo Athanasius es unternimmt, Juden und *Heiden* zu beweisen, daß Christus in Wahrheit der Gott-Logos und Soter ist (Kap. 33 ff.). Nach diesen Aussagen muß die erste Antwort auf die Frage nach der Begründung des Christenstandes lauten: *man wird ein Christ durch Christus den Erhöhten*.

Die Ausbreitung der Kirche ist sein Werk; wo das Werk der Mission getrieben wird, da ist er gegenwärtig und wirksam. Wohin die Missionare ziehen, ob zu den Skythen, ob zu den Goten, ob nach Armenien, ob nach Äthiopien, überallhin zieht er mit. Τίς πώποτε ἀνθρώπων ἠδυνήθη διαβῆναι τοσοῦτον καὶ εἰς Σκύθας καὶ εἰς Αἰθίοπας, ἢ Πέρσας ἢ Ἀρμενίους ἢ Γόθους . . . ὡς ὁ τῶν πάντων κύριος, ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (de inc. 51). Es ist sein Name und seine Gegenwart, die überall alles in den Schatten stellt und der Kraft beraubt. Er nimmt es allein auf mit allen und erfüllt die ganze Erde mit seiner Lehre. Wer ist also und wie groß ist dieser Christus? Sagen sollen es die Heiden, die immer nur lachen und nicht erröten. Τίς οὖν ἄρα καὶ πηλίκος ἐστὶν οὗτος ὁ Χριστὸς ὁ τῇ ἑαυτοῦ ὀνομασίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὰ πάντα πανταχόθεν ἐπισκιάσας καὶ καταργήσας καὶ μόνος κατὰ πάντων ἰσχύων καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τῆς ἑαυτοῦ διδασκαλίας πληρώσας; Λεγέτωσαν οἱ πάνυ γελῶντες καὶ οὐκ ἐρυθριῶντες Ἕλληνες (de inc. 48). Die Stelle klingt wie eine Umschreibung des Taufbefehls: er hat Macht über alles, er ist überall nahe, er füllt alle Welt mit seiner Lehre. Was er seinen Boten aufgetragen, macht er durch sie zur Wirklichkeit. Wo seine Jünger predigen, da predigt *er durch sie*. Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκήρυξε διὰ τῶν ἑαυτοῦ μαθητῶν (de inc. 51).

Digitized by Google

So liegt es nicht in der Menschen Wollen und Wirken, nicht in seiner Boten Gewalt und Macht, daß jemand ein Christ wird; Menschen sind Mittel und Werkzeug, der Wirker ist Christus, das allgegenwärtige Wort. Es gibt für Athanasius keinen fernen Christus, dessen Worte und Werke nachwirken, und es ist nicht zu übersehen, daß er in diesem bekehrenden und die Kirche ausbreitenden Wirken des Christus einen Beweis der Gottheit desselben sieht, dem er überzeugende Kraft selbst den Heiden gegenüber zuschreibt. *Φανερὸν ἂν εἴη καὶ παρὰ πᾶσιν ὁμολογηθήσεται, ὅτι οὗτος ἀληθινῶς θεοῦ υἱός ἐστιν . . . . . Διὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲ ἀνθρώπινά ἐστιν αὐτοῦ τὰ ἔργα* (nämlich die Überwindung und Bekehrung), *ἀλλ' ὑπὲρ ἄνθρωπον καὶ θεοῦ τῷ ὄντι γινώσκεται . . .* (de inc. 48). Die gleiche Schlußfolgerung kehrt öfter wieder. Jeder neue Christ, jede neue Gemeinde ein neuer Beweis für Athanasius, daß Christus Gott ist.

Es sind mystische Anschauungen, welche in dieser Betonung des Wirkens des gegenwärtigen Christus durch seine Boten und in den Christwerdenden zum Ausdruck kommen, aber diese Mystik ist fern von Magie, fern von jeder physischen Wirkung. Christus wirkt durch Predigt (s. o.), er gewinnt durch Lehre (s. o.), er überredet. Das *πείθειν* ist der eigentliche Terminus, mit welchem Athanasius das gewinnende Wirken des Erhöhten bezeichnet. *ὁσημέραι τὰς τῶν ἀντιλεγόντων ψυχὰς ἀφανῶς μεταπείθει* (contra gentes 1). *καθ' ἡμέραν πανταχόθεν ἀπό τε τῶν τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον οἰκούντων τοσοῦτον πλῆθος ἀοράτως πείθει εἰς τὴν ἑαυτοῦ πίστιν παρελθεῖν καὶ πάντας ὑπακούειν τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ* (de inc. 30). Was alle Philosophen mit ihrer heidnischen Weisheit und ihrem Wortgepränge und ihren vielen Schriften nicht erreicht haben, das erreicht Christus durch einfache Worte und durch Menschen, die in philosophischer Rede unkundig sind; er gewinnt ganze Gemeinden überall in der Welt: *τοσαῦτα*

Digitized by Google

γραψάντων τῶν παρ' Ἕλλησιν σοφῶν καὶ μὴ δυνηθέντων πεῖσαι κἂν ὀλίγους ἐκ τῶν πλησίων τόπων, μόνος ὁ Χριστὸς δι' εὐτελῶν ῥημάτων καὶ δι' ἀνθρώπων οὐ κατὰ τὴν γλῶσσαν σοφῶν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παμπληθεῖς ἐκκλησίας ἔπεισεν ἀνθρώπων (de inc. 47). *Ἑλλήνων οἱ φιλόσοφοι μετὰ πιθανότητος καὶ τέχνης λόγων πολλὰ συνέγραψαν, ὁ δὲ τοῦ θεοῦ λόγος τὸ παραδοξότατον πτωχοτέραις ταῖς λέξεσιν διδάξας τοὺς πάνυ σοφιστὰς ἐπεσκίασε καὶ τὰς μὲν ἐκείνων διδασκαλίας κατήργησε πάντας ἕλκων πρὸς ἑαυτόν, τὰς δὲ ἑαυτοῦ ἐκκλησίας πεπλήρωκεν* (de inc. 50). Daß das *πείθειν* nicht zu verstehen ist als ein Zwingen, und daß solche Wendungen wie *πάντας ἕλκων πρὸς ἑαυτὸν* nicht dahin zu deuten sind, daß, wo Christus durch seine Boten missionierend wirkt, von einer Zurückweisung nicht die Rede sein kann, bedarf keines Beweises, wenn die Worte in einem Zusammenhange stehen, in dem Athanasius ungläubigen und spottenden Heiden zu beweisen sucht, daß Christus der Gott-Logos sei. Unter *πείθειν* versteht Athanasius ein Wirken von Person auf Person, vermittelt durch den Träger alles geistigen Austausches, das Wort, das *κήρυγμα*. In diesem wirkt Christus zwar reizend, anlockend, ziehend, aber nicht zwingend, so daß die Zuwendung des Heiden zum Christentum gleichzeitig sein Werk und des sich Bekehrenden Tat ist. Jedenfalls aber erhellt, daß hier an der Pforte des Christenstandes keine Spur von physischen Wirkungen zu beobachten ist, sondern die erste Zuwendung zu ihm sich durchaus persönlich vermittelt. Weit eher ließe sich ein zu starkes Vorwalten intellektualistischer Anschauungen rügen als ein Herabsinken in die Sphäre magischer Wirkungen.

Die Folgen der willigen Annahme dieser bekehrenden Wirkungen des Christus sind doppelte. Einmal erkennen *οἱ Χριστῷ μαθητευόμενοι, οἱ τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας ἀκούοντες* (cf. das intellektualistische Element in der Hervorhebung der *μάθησις* und *διδασκαλία*) die Ohnmacht der Götzen,

Digitized by Google

die wahre Gottheit des Christus und lernen zu ihm beten und durch ihn dem Vater dienen. Zum andern aber verbindet sich mit dieser Umkehr von der Afterreligion zur wahren Religion auch ein sittlicher Umschwung von höchster Bedeutung: *ὁ μοιχῶν οὐκέτι μοιχεύει, ὁ ἀνδροφόνος οὐκέτι φονεύει, ὁ ἀδικῶν οὐκέτι πλεονεκτεῖ* (de inc. 30). Anstatt zu kriegen und zu streiten, so daß niemand weder zu Wasser noch zu Lande zu reisen wagt, ohne die Hand mit einem Schwerte zu bewaffnen, treiben die Völker die Werke des Friedens. *Ὅτε εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν μεταβεβήκασιν, τότε δὴ παραδόξως ὡς τῷ ὄντι κατὰ διάνοιαν κατανυγέντες τὴν μὲν ὠμότητα τῶν φόνων ἀπέθεντο καὶ οὐκέτι πολέμια φρονοῦσι* (de inc. 51). *Ἀντὶ μὲν πολέμων εἰς γεωργίαν τρέπονται, ἀντὶ δὲ τοῦ ξίφεσι τὰς χεῖρας ὁπλίζειν εἰς εὐχὰς ἐκτείνουσιν. Ἐν νεότητι σωφρονοῦσιν, ἐν πειρασμοῖς ὑπομένουσιν, ἐν πόνοις καρτεροῦσιν, ὑβριζόμενοι ἀνέχονται, ἀποστερούμενοι καταφρονοῦσιν* . . . (de inc. 52). So ist es eine *μετάνοια* radikalster und umfassendster Art, welche Christus zustande bringt, und es ist wohl zu beachten, daß die sittliche Erneuerung des sich Bekehrenden von Athanasius genau ebenso wie die religiöse auf Christi persönliches Wirken zurückgeführt wird.

Athanasius versteht nicht die rechte Stellung zu Gott, die rechte Gotteserkenntnis allein als Gabe des Logos-Soter und überläßt die Erfüllung des heiligen Gotteswillens der Macht und Tat des freien Menschen. Wo Christus wirksam nahe ist, da gehen auch sittlich erneuernde Kräfte von ihm aus, und dies keineswegs nur so, daß von ihm die Belehrung über den Gotteswillen stammte, daß er das allseitige sittliche Vorbild wäre und auf diese Weise dem menschlichen Tun hilfreich die rechten Ziele wiese und es zur *μίμησις* anreizte. Daß diejenigen, welche die Lehre Christi annehmen, ein züchtigeres Leben führen als die Heiden (*σωφρονέστερον ἐκείνων ἔχουσι τὸν βίον*), *ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἔργα ἐστὶν τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἀνθρώπινα, ἀλλὰ τοῦ*

Digitized by Google

πάντων σωτῆρος τοῦ θεοῦ λόγου. Wie wir schon oben sagten, daß jeder neue Christ, jede neue Gemeinde dem Athanasius ein neuer Beweis für Christi Gottheit sei, so gilt auch, daß für ihn jede wahrhaft sittliche Tat des Christen, jedes Überragen des sittlichen Habitus der christlichen Gemeinden über ihre nichtchristliche Umgebung ein Beweis dafür sind, daß Christus Gott ist.

Will nun Athanasius das bekehrende Wirken des Christus in ein Wort zusammenschließen, dann sagt er etwa, daß dieser jeden zu sich ziehe (πάντας ἕλκει πρὸς ἑαυτόν). Verbindung mit Christus verbürgt das gesamte Heil. Will er diejenige geistige Funktion des Bekehrten nennen, mit welcher, als der zentralen, dieser seinerseits den Bestand dieser Verbindung aufrecht erhält, so redet er etwa von einem ἀφορᾶν εἰς τὸν ἀληθινὸν τοῦ πατρὸς θεὸν λόγον (de inc. 55), öfter aber von der πίστις εἰς Χριστὸν, von einem πιστεύειν τῷ Χριστῷ (de inc. 27).

Wir sind hier auf den Einwand gefaßt, daß man sich sehr hüten müsse, der πίστις bei Athanasius die Höhe und den Reichtum des evangelischen Glaubensgedankens zu imputieren. Wenn Athanasius sagt: ἴδωμεν τὴν πίστιν τῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς (sc. τριάδα ἁγίαν καὶ τελείαν) und dann fortfährt: ἐν ταύτῃ ἡ ἐκκλησία τεθεμελίωται καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτων οὔτ' ἂν εἴη οὔτ' ἂν ἔτι λέγοιτο Χριστιανός (ad Serapionem I, 28), so klingt das allerdings zunächst so, als bestände der christliche Glaube in der Anerkennung des Dogmas der Trinität und hätte seinen Wert als ein Sieg des Willens über den Intellekt. Allein in Wirklichkeit ist dem nicht so. Wohl ist sich Athanasius dessen bewußt, daß die Lehre von der Trinität für den Intellekt Geheimnisse birgt, ja bergen muß. Ὅλη ἡ τριὰς εἷς θεός ἐστιν, ἀδιαίρετος καὶ ὁμοία ἑαυτῇ. Ἀρκεῖ ταῦτα τοῖς πιστοῖς· μέχρι τούτων ἐν ἀνθρώποις ἡ γνῶσις φθάνει. Schön fügt er hinzu: ἕως τούτων τὰ Χερουβὶμ καλύπτει τοῖς πτερύξεσιν (ad Ser. I, 17). In contra Arianos II, 36 erklärt er es für

Digitized by Google

gerадеzu gottlos, die Geheimnisse der Trinität aufspüren zu wollen (*τὸ τοιοῦτο ἐρωτᾶν ἀσεβές ἐστιν*), da ein solches Unterfangen das Messen Gottes mit menschlichem Maße zur Voraussetzung hat. *Βέλτιον ἀποροῦντας σιωπᾶν καὶ πιστεύειν ἢ ἀπιστεῖν διὰ τὸ ἀπορεῖν.* Aus dem Grunde aber ist es besser, vor den Geheimnissen dieses Fundamentaldogmas lieber schweigend still zu stehen, als den Glauben zu versagen, weil die Bejahung dieses Dogmas die Bejahung der vollen *σωτηρία* einschließt, mit seiner Verneinung auch die sichere Verbürgung des vollen Heils hinfällt. Darin besteht die Größe des Athanasius, daß er für die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nicht eingetreten ist aus kosmologischen und spekulativen, sondern aus soteriologischen, praktischen Interessen. Auf die volle und wahre Gottheit Christi verzichten, heißt für ihn die Befreiung von Sünde und Tod, das ewige Leben fahren lassen, heißt zurückfallen in die Trost- und Hoffnungslosigkeit des Heidentums. Daß dem so ist, ist heute allgemein zugestanden, seltener ist man sich dessen bewußt, daß Athanasius sich über die Schwierigkeiten, welche sein Dogma für das menschliche Begriffsvermögen umschließt, völlig klar war, daß ihn aber der weite Abstand zwischen Gott und Mensch diese Schwierigkeiten als notwendig erkennen und die dankbare Freude an dem Reichtum und der Größe des mit dem göttlichen Heiland gegebenen Heiles sie ihn gläubig tragen ließ.

Ist aber der Glaube an den dreieinigen Gott im Grunde nichts anderes als der Glaube an den Jesus Christus, den Bringer einer ganzen Erlösung, dann ist sein Inhalt und seine Weise von dem Glauben der Reformatoren doch nicht so weit entfernt, als man es oft Wort haben will. Wir verstehen dann, wie Athanasius sagen kann, daß der Glaube an den dreieinigen Gott den Christen mit Gott zusammenbindet (*αὕτη ἡ πίστις συνάπτει τῷ θεῷ* ad Ser. I, 30), und wie das Bekenntnis, daß Christus Gott ist, immer zusammen ist mit einem Akte des Vertrauens auf ihn, ja aus diesem Vertrauen erst recht eigentlich erwächst.

Digitized by Google

Die πίστις εἰς Χριστόν gibt nicht als korrekte Formel, sondern als Griff nach der allmächtigen Helferhand des Christus Mut und Kraft, den Tod mit Füßen zu treten und lieber das Martyrium zu übernehmen ἢ ἀρνήσασθαι τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν (de inc. 27).

Mit dem Ziehen des Herrn und seiner Beantwortung durch das πιστεύειν ist aber die eigentliche Begründung des Christenstandes nicht vollendet, sondern nur erst eingeleitet, diese geschieht durch die Taufe. Athanasius legt der Taufe eine hohe Bedeutung bei. Er legt Wert darauf, daß sie auf den dreieinigen Gott vollzogen werde, dem Taufbefehle entsprechend. In einer Auseinandersetzung mit Origenes über die Sünde gegen den Heiligen Geist läßt er die Inbeziehungsetzung der Taufe zu dem Heiligen Geiste allein nicht gelten. Wenn Origenes das Sündigen nach der Taufe als die Sünde gegen den Heiligen Geist bezeichnet, weil es ein Sündigen solcher ist, οἳ κατηξιώθησαν ἐν τῷ βαπτίσματι τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος, so bestreitet Athanasius keineswegs, daß mit der Taufe die Gabe des Geistes zusammenfalle — das ist auch für ihn der Fall —, wohl aber bestreitet er, daß das Sündigen nach der Taufe ein Sündigen nur gegen den Heiligen Geist sei. Τὸ ἅγιον λοῦτρον εἰ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα μόνον ἐδίδοτο, εἰκότως ἂν ἐλέγετο τοὺς βαπτιζομένους εἰς τὸ πνεῦμα μόνον ἁμαρτάνειν· ἐπειδὴ δὲ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται καὶ οὕτω τελειοῦται τῶν βαπτιζομένων ἕκαστος, ἀνάγκη πάλιν τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα παραβαίνοντας εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἀδιαίρετον Τριάδα τὴν βλασφημίαν ποιεῖσθαι (ad Ser. IV, 9. 12). Daher muß die Sünde gegen den Heiligen Geist etwas anderes sein, als jede Sünde nach der Taufe, etwas ganz Besonderes. Diese Betonung der Taufe auf den dreieinigen Gott hat ihren Grund darin, daß dem Getauften nur so die Mitteilung des vollkommenen Heils durch die Taufe gewährleistet wird. Ὁ ἐν μόνῳ τῷ τοῦ πατρὸς ὀνόματι βαπτιζόμενος ἢ ἐν μόνῳ τῷ

Digitized by Google

ὀνόματι τοῦ υἱοῦ ἢ χωρίς γε τοῦ πνεύματος ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ οὐδὲν λαμβάνει, ἀλλὰ κενὸς καὶ ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ὁ δοκῶν διδόναι διαμένει (ad Ser. I, 30). Mit demselben Nachdrucke, mit welchem er oben die Taufe auf den Vater und den Sohn neben dem Geiste gegen Origenes gefordert hat, verlangt er hier gegen die Leugner der Gottheit des Geistes die Taufe auf den Geist neben dem Vater und dem Sohne. Und wie er oben gesagt hat: durch die Taufe auf den dreieinigen Gott τελειοῦται ἕκαστος τῶν βαπτιζομένων, so fährt er hier fort: ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελείωσίς ἐστιν. Alle Gabe Gottes an den Christen ist nämlich Gabe des dreieinigen Gottes. Ἡ διδομένη χάρις καὶ δωρεὰ ἐν τριάδι δίδοται παρὰ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν δι' υἱοῦ ἡ διδομένη χάρις οὕτως οὐκ ἂν γένοιτο κοινωνία τῆς δόσεως ἐν ἡμῖν, εἰ μὴ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (ad Ser. I, 30). Weil aber der dreieinige Gott in der Taufe den βαπτιζόμενος mit sich selbst verbindet und in ihm Wohnung nimmt, darum gewinnt dieser in der Taufe auch das ganze Heil. Τὴν πᾶσαν θεολογίαν καὶ τὴν ἡμῶν τελείωσιν, ἐν ᾗ συνῆπτεν ἡμᾶς ἑαυτῷ καὶ δι' αὐτοῦ τῷ πατρὶ ἐν τούτῳ συμπληρῶν παρήγγειλε τοῖς μαθηταῖς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς . . . (ad Ser. I, 6). Ebenso sagt er in Verbindung mit dem Taufbefehle: οὐκ ἐν κτίσματι συνῆπτεν ἡμᾶς ἑαυτῷ καὶ τῷ πατρί, ἀλλ' ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ (ad Ser. I, 11). Darin liegt die hohe Bedeutung der Taufe, daß sie Gemeinschaft stiftet zwischen dem Menschen und dem dreieinigen Gott.

Athanasius beschreibt auf die verschiedenste Weise die umfassende Gabe des Heils, welche die Taufe darum vermittelt. Zumeist schreibt er der Taufe die Vermittlung der τελείωσις zu (s. o.). Er redet geradezu von einer τελείωσις τοῦ βαπτίσματος (c. Ar. 41. 42). In der Taufe vollzieht der drei-

Digitized by Google

einige Gott τὴν τῶν πάντων τελείωσιν. Das heißt doch nichts anderes als, daß alle göttlichen Heilsgedanken und alle göttlichen Heilsgaben in dem Getauften prinzipiell zur Wirklichkeit geworden sind. Diese Deutung bekräftigen alle übrigen Aussagen. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes gemäß Tit. 3, 4 (ad Ser. I, 22). In unzähligen Wendungen wird das Heilswerk des θεὸς λόγος als ein ἀνακαινίζειν, ἀνανεοῦν beschrieben. Durch die Taufe geschieht die ἀνακαίνισις, und zwar ist sie nur eine einzige, für welche es keine Wiederholung gibt (μία ἐστὶν ἡ ἀνακαίνισις διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ οὐ δευτέρα ἀποφαίνεται). Die μετάνοια ist wiederholbar, sie wirkt aber nicht die ἀνακαίνισις. Ὁ βαπτιζόμενος τὸν μὲν παλαιὸν ἀπεκδιδύσκεται, ἀνακαινίζεται δὲ ἄνωθεν γεννηθεὶς τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι (ad Ser. IV, 13).

Es ist interessant, an dieser Stelle die Übereinstimmung zu beobachten, welche zwischen diesem Verständnis der Taufe und demjenigen Luthers vorliegt. Was den Christenstand völlig und dauernd begründet, das ist die in der Taufe wirksame, erneuernde Gottesgnade. Die Bewahrung und Bewährung des Christenstandes beruht auf dem Beharren bei dieser Taufgnade bezw. in der Rückkehr zu ihr durch μετάνοια. Ein solch klares und gut biblisches Verständnis der Taufe verdient wahrlich nicht die Geringschätzung, mit welcher man heute nur zu oft auf die Sakramentslehre der Griechen herabsieht.

An einer Stelle ist ferner als Wirkung der Taufe auch der Gewinn der Gottessohnschaft bezeichnet. Τελειούμενοι (nämlich als βαπτισθέντες) καὶ ἡμεῖς ἐκ ποιημάτων ὄντες υἱοποιούμεθα λοιπόν (c. Ar. I, 34). Diese Bezeichnung ist darum interessant und lehrreich, weil sie nach dem Sprachgebrauch des Athanasius durchaus gleichbedeutend ist mit θεοποιούμεθα. Sie führt uns auf das wichtigste Ergebnis unserer ganzen Untersuchung, welches in dem Satze

Digitized by Google

enthalten ist, daß die θεοποίησις, die Vergottung, nach Athanasius mit der Taufe gegeben ist. Es ist ein verhängnisvolles Mißverständnis von weitreichenden Folgen für das Verständnis der Erlösungslehre des Athanasius, wenn man wie Harnack nur von einer Vergottungshoffnung zu reden weiß und die θεοποίησις sich in der Bewirkung der ἀφθαρσία vollziehen läßt. Wenn Harnack sagt, daß in der Gegenwart nur ein vorläufiger Heilsbesitz vorhanden sei, der in der sicheren Hoffnung auf die Vergottung bestehe und ebenso von der Gewißheit des Glaubens an die zukünftige Vergottung redet, dann trifft das für Athanasius nicht zu. Harnack schränkt auch seinerseits die allgemeine Behauptung von dem nur vorläufigen Heilsbesitz mit Beziehung auf Athanasius ein, indem er nach ep. encycl. ad episc. Aegypt. et Lib. c. 1 als die Gnadengaben, die die Christen jetzt schon besitzen, aufzählt: 1. das Vorbild himmlischer Lebensweise, 2. die Macht über die Dämonen, 3. Annahme zur Sohnschaft, die Kenntnis des Vaters und des Sohnes und die Gabe des Heiligen Geistes. Es scheint ihm jedoch ganz entgangen zu sein, daß sowohl mit der Annahme zur Sohnschaft wie mit der Gabe des Geistes die Vergottung gegeben ist: υἱοποίησις ist gleich θεοποίησις (s. u.) und ἐν οἷς τὸ ἅγιον πνεῦμα γίνεται θεοποιοῦνται (ad Ser. I, 24, ad Ser. I, 25 mehrfach).

Daß die Vergottung eine dem Christen gegenwärtige Gnadengabe ist, tritt ganz besonders deutlich zu Tage in den Ausführungen, welche in contr. Ar. III, 17—25 enthalten sind, findet aber seine Bestätigung hin und her in den Schriften des Athanasius. In c. Ar. III, 17 ff. bespricht Athanasius einen aus Joh. 17, 20—23 entnommenen Einwand seiner arianischen Gegner gegen die Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters. Mit Berufung auf das ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς καὶ ἡμεῖς ἕν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ behaupten die Arianer, damit sei notwendig gegeben: ἢ καὶ ἡμᾶς ἰδίους εἶναι τῆς οὐσίας τοῦ

Digitized by Google

πατρὸς ἢ κἀκεῖνον (sc. *τὸν λόγον*) *ἀλλότριον εἶναι ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἀλλότριοι* (sc. *τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*).

In Erwiderung hierauf weist Athanasius zunächst einmal den Gedanken zurück, als könnten wir Menschen jemals *ἴδιοι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* werden. Es ist unvernünftige Tollheit und teuflischer Wahnsinn, zu sagen: *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμεθα, ἐσόμεθα ὅμοιοι τῷ ὑψίστῳ. Τὰ γὰρ κατὰ χάριν διδόμενα τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα θέλουσιν ἴσα τῆς τοῦ διδόντος εἶναι θεότητος. Ἀκούοντες υἱοὺς χρηματίζοντας τοὺς ἀνθρώπους ἐνόμισαν καὶ ἑαυτοὺς ἴσους εἶναι τοῦ ἀληθινοῦ καὶ φύσει υἱοῦ.* Diese Erhebung zur Gleichheit mit dem Vater und dem Sohne ist die Sünde, an der der Teufel, ihr Vater, zu Falle kam. Man kann nicht leicht deutlicher und energischer die Verwischung der Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Wesen abwehren, als Athanasius hier tut. Jedes Verständnis des Heilsgutes, welches hiezu führt, ist falsch. Immer bleibt Gott der Geber, der Mensch der Empfänger der Gnade, immer bleibt der Sohn allein der wahrhaftige Sohn von Natur. Hier liegt eine Kluft, die durch keine noch so hohe Schätzung des durch Christus bewirkten und verbürgten Christenstandes überbrückt werden darf.[1])

Daß aber in der Tat, was hier von der *υἱοποίησις* gesagt ist, auch von der *θεοποίησις* gilt, erhellt aus dem weiteren Satze: *Ὡς ἑνὸς ὄντος υἱοῦ φύσει γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοί, οὐχ ὡς ἐκεῖνος φύσει καὶ ἀληθείᾳ, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος· καὶ ἄνθρωποι τυχάνοντες ἀπὸ γῆς θεοὶ χρηματίζομεν, οὐχ ὡς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἢ ὁ τούτου λόγος,*

---

[1]) Ritschl befindet sich sehr im Irrtum, wenn er meint, sich für die Übertragung der Gottheit Christi auf die Glieder der christlichen Gemeinde, auf Athanasius und die griechische Kirche als Vorgänger berufen zu können. Genau ebenso wie heute dachte man auch damals bei dem Prädikate der Gottheit Christi an einen Abstand desselben von den Gliedern seiner Gemeinde, welcher durch keine Heilswirkung aufgehoben wird (III, S. 367 f.).

Digitized by Google

ἀλλ' ὡς ἐθέλησεν ὁ τοῦτο χαρισάμενος θεός (c. 19). Diese Stelle ist in verschiedener Weise beachtenswert. *χρηματίζομεν θεοὶ* (s. o. *χρηματίζοντας υἱοὺς τοὺς ἀνθρώπους*): das Prädikat des Gottseins hat für den Christen den Charakter eines verbum ornans, welches den Reichtum und die Höhe des Christenstandes umschreiben soll, keineswegs aber soll irgend eine magisch-physische Wirkung mit der Vergottung verbunden werden. *ἄνθρωποι ὄντες ἐκ γῆς χρηματίζομεν θεοί.* Der Christ, der Gott heißt, ist und bleibt nach wie vor der *ἄνθρωπος ἐκ γῆς.* Indem das Prädikat des Gottseins ebenso wie das des Sohnseins durch *ἡ ὁ τούτου λόγος* auf die Gemeinschaft mit dem *υἱός*, der der *λόγος θεός* ist, bezogen ist, ergibt sich die schon mehrfach behauptete Identität der *υἱοποίησις* und *θεοποίησις.* Ja die *θεοποίησις* wird mindestens ebenso deutlich, wenn nicht geflissentlicher auf die Gemeinschaft mit dem Logos zurückgeführt, als auf die mit dem *θεὸς ὁ πατήρ.* In c. 20 heißt es: *ὡς γὰρ υἱοὶ οὐχ ὡς ὁ υἱός, καὶ θεοί, οὐχ ὡς αὐτός* (sc. *υἱὸς*), ferner in c. 25 *ὥσπερ υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, οὕτως ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ ἐσόμεθα.* Daß bei der präsentischen Form der Aussagen unter der Vergottung kein künftiges Gut verstanden sein kann, leuchtet ein.

Ganz dieselben Anschauungen liegen einer andern bedeutungsvollen Stelle zu Grunde, welche in demselben Kapitel 19 weiter unten enthalten ist: *ἡμεῖς ἐκ γῆς ἐπλάσθημεν καὶ ὁ μὲν φύσει καὶ ἀληθείᾳ λόγος καὶ θεὸς ἀληθινός ἐστιν, ἡμεῖς δὲ θέσει καὶ χάριτι υἱοποιούμεθα δι' αὐτοῦ μετέχοντες τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.* Auch hier wird klar ausgesprochen, daß es sich bei der *υἱοποίησις* nicht um eine physische Umwandlung, sondern um eine Wandlung des Verhältnisses und der Stellung zu Gott und dem Logos handelt. Geistempfang durch Christus, das ist es, was zum Gott und Gottessohn macht, was zum Christen macht.

Digitized by Google

In c. Ar. II, 59 bestimmt Athanasius diese veränderte Stellung, in welche der Christ zu Gott tritt, dahin: *ὁ θεὸς οὐ μόνον ἀνθρώπους αὐτοὺς ἔκτισεν, ἀλλὰ καὶ υἱοὺς ἐκάλεσεν. Αὕτη τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία ἐστὶν ὅτι, ὧν ἐστιν ποιητής, τούτων καὶ πατὴρ κατὰ χάριν ὕστερον γίνεται· γίνεται δέ, ὅταν οἱ κτισθέντες ἄνθρωποι λάβωσιν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Wenn man den Geist Christi in sein Herz empfängt, wird man *υἱός* (= *θεός*), obschon man zugleich *κτίσμα* bleibt. Athanasius hält es für nötig, daran noch ausdrücklich zu erinnern. Die zu Gottessöhnen Gewordenen sollen nicht vergessen *τῆς ἐξ ἀρχῆς ἑαυτῶν φύσεως. Ὅταν κατὰ χάριν λέγονται γεννᾶσθαι ὡς υἱοί, οὐδὲν ἧττόν εἰσιν πάλιν οἱ ἄνθρωποι ποιήματα κατὰ φύσιν.* Hier ist es unmißverständlich betont, daß die *υἱοποίησις* zunächst keinerlei Wandlung der menschlichen *φύσις* zur Folge hat.

Welch gesunde und nüchterne Gedanken aber Athanasius über das Verhältnis des Geistes zum Christen hat, erhellt aus c. Ar. III, 24. Hier beschreibt er den Erfolg der Begabung mit dem Geiste zunächst zusammenfassend so: *Οὐκοῦν διὰ τὴν δεδομένην ἡμῖν τοῦ πνεύματος χάριν ἡμεῖς ἐν αὐτῷ γενόμεθα καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν· καὶ ἐπειδὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ ἡμεῖς, ἔχοντες τὸ πνεῦμα, νομιζόμεθα ἐν τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν.* Dann fährt er weiter unten fort: *ἡμεῖς δὲ χωρὶς μὲν τοῦ πνεύματος ξένοι καὶ μακρὰν ἐσμεν τοῦ θεοῦ. Τῇ δὲ τοῦ πνεύματος μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ θεότητι, ὥστε τὸ εἶναι ἡμᾶς ἐν τῷ πατρὶ μὴ ἡμέτερον εἶναι, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ μένοντος, ἕως αὐτὸν τῇ ὁμολογίᾳ φυλάττομεν ἐν ἡμῖν.* Ganz ebenso heißt es in c. 25: *τὸ ἄρα πνεῦμά ἐστιν τὸ ἐν τῷ θεῷ τυγχάνον καὶ οὐχ ἡμεῖς καθ' ἑαυτούς· καὶ ὥσπερ υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, οὕτως ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐν τῷ υἱῷ ἐσόμεθα διὰ τὸ ἐν ἡμῖν εἶναι πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῷ*

Digitized by Google

λόγῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ πατρί. Auch aus diesen Stellen erhellt, wie fern dem Athanasius der Gedanke an eine physische Umwandlung liegt, die mit der Vergottung einträte. Wir erkennen aber ferner auch, daß er ebenso weit davon entfernt ist, Gottesgeist und Menschengeist pantheistisch ineinander aufgehen und verschwimmen zu lassen, wie davon, den Erlösten so von dem Erlöser zu lösen und ihm gegenüber zu verselbständigen, daß jener des letzteren und seiner Gaben nicht mehr bedürfte. Immer bleibt die Lebensquelle außerhalb des Geschöpfes, und dessen Aufgabe ist es, die Verbindung mit ihr dauernd zu bewahren, soll es des Lebens nicht wieder verlustig gehen.

Von hier aus ergibt sich auch das richtige Verständnis für die oft gebrauchten Termini des *μετέχειν*, der *μετουσία*. Sie bezeichnen eben ein Teilhaben an dem dreieinigen Gott, welches doch zugleich ein dauerndes Unterschiedensein von Gott und Mensch einschließt. Die Gottheit tritt nicht so in den Menschen herein, daß sie etwas von dem, was zum Wesen des Menschen gehört, umschüfe, verwandelte oder verschlänge. Die Aussagen darüber, was die Menschen *μετοχῇ* und *μετουσίᾳ* sind und haben, sind durchaus identisch mit dem, was sie *θέσει* und *χάριτι* haben. Darum wird der Satz des Arius: *ὁ λόγος μετοχῇ χάριτος λέγεται θεός*, so energisch abgelehnt, weil das *μετέχειν* für die Bezeichnung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater nicht genügt (c. Ar. I, 6). *οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς ἁγίοις γενόμενος θεὸς ἐνδυναμοῖ αὐτούς, οὕτως ἐστὶν καὶ ἐν τῷ υἱῷ· τὰ μὲν γενητὰ μετοχῇ τούτου ἐν πνεύματι ἁγιάζεται, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐ μετουσίᾳ υἱός ἐστιν, ἀλλὰ γέννημα τοῦ πατρὸς ἴδιόν ἐστιν* (c. Ar. III, 1). Demnach ist die Gegenwart Gottes im Christen eine dynamische (*ἐνδυναμοῖ*) und die Vergottung durch diese Gegenwart keine physische. Für die Christen gilt allerdings ganz, was Arius von Christus aussagen möchte: *εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν θεός, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος. Ὀνόματι μόνον λέγεται θεός* (c. Ar. I, 6).

Digitized by Google

Ferner: Οἷς εἶπεν· θεοί ἐστε, μόνον μετοχῇ τοῦ λόγου διὰ τοῦ πνεύματος ταύτην ἔχουσιν τὴν χάριν παρὰ τοῦ πατρός (c. Ar. I, 9). Τὰ γενητὰ ἀδύνατον λέγεσθαι γεννητά, εἰ μὴ ἄρα μετάσχοντα τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ γεγεννῆσθαι καὶ αὐτὰ λέγεται, οὔτι γε διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν μετουσίαν τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ πνεύματι. Auch hier haben wir den ausdrücklichen Hinweis darauf, daß, wenn der Christ auch als solcher nun γεννητός (= υἱός = θεός) heißen kann, er dies keineswegs ist infolge einer Veränderung seiner Natur, sondern infolge seiner Gemeinschaft mit Christus.

Wie aber wird nun diese Gemeinschaft, welche von seiten des dreieinigen Gottes gestiftet, seitens des Menschen aufgenommen ist, bewahrt? Das ist eine Frage, die wir nicht übergehen können. Wir sahen oben, daß die Taufe, durch welche Gott diese Gemeinschaft seinerseits begründet, dem Glaubenden gegeben wird. In dieser durchaus persönlichen Funktion des menschlichen Geistes sieht Athanasius das Organ, mit welchem der Christ seinerseits sich die von Gott dargebotene Gemeinschaft aneignet. Jene Stelle von den Glaubenden, denen die Taufe zu teil wird, ist nicht die einzige, in welcher sich Athanasius dahin ausspricht. Wir erinnern uns an jene Aussage, ὅτι ἡ πίστις συνάπτει τῷ θεῷ (ad Ser. I, 30) und können nunmehr beurteilen, wie überaus treffend dieser Terminus gewählt ist. Es kommt darauf an, daß Gott und der Mensch so zueinander gebracht werden, daß ohne Vermischung beider doch ein Verkehr zwischen ihnen in Geben und Empfangen möglich ist. Die Betätigung der χάρις seitens Gottes und der πίστις seitens des Menschen machen beide so aneinander haften, daß der erneuernde Lebensstrom von Gott aus seinen Weg in den Christen hinein nehmen, der Geist Gottes in demselben wirksam werden kann. Die Gabe des Geistes wird daher auch wiederholt an die Bedingung des Glaubens geknüpft. Τὸ πνεῦμα χαρίζεται διὰ τοῦ υἱοῦ τοῖς πιστεύουσιν, δι' οὗ καὶ δοκοῦμεν ἐν θεῷ

Digitized by Google

γίνεσθαι καὶ κατὰ τοῦτο συνάπτεσθαι ἐν αὐτῷ (c. Ar. III, 25). Auch hier setzt die zu erzielende *συναφή* seitens des Menschen das *πιστεύειν* voraus. *Ὁ υἱὸς παρέχει τὸ πνεῦμα τοῖς μαθηταῖς καὶ δι' αὐτῶν τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν* (ad Ser. IV, 17).

Es ist also die Begründung des Christenstandes nach Athanasius vorbereitet durch das durch die Predigt seiner Boten sich vermittelnde, gewinnende Wirken des erhöhten Christus, und sie wird vollzogen durch die in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott versetzende Taufe, in welcher dem Glaubenden der Heilige Geist zu teil wird. In der durch Geist und Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott und dem Logos besteht die Vergottung des Menschen. Nirgends ist eine Spur von physischen Wirkungen zu beobachten.

Wenn aber nicht in der Begründung des Christenstandes, dann offenbaren sich solche vielleicht in der Bewahrung desselben. Es bedarf daher weiterer Untersuchung, wie sich nach Athanasius diese Bewahrung vollzieht.

2. Die Bewahrung des Christenstandes.

Durch die Taufe ist als in einer einmaligen Handlung Gottes die *ἀνακαίνισις* des Getauften grundlegend vollzogen. Die Aufgabe des Getauften ist es nun, sich in dem durch seine Taufe begründeten Gnadenstande zu erhalten. Der Christenstand ist keineswegs nach Athanasius unverlierbar, die Gottesgnade, deren sich der Christ erfreut, ist ebensowenig eine zwingende wie jenes berufende Wirken des in seinen Missionaren gegenwärtigen Christus. Wohl will Gott, daß die Gnadengabe des Geistes bleibender Besitz des Christen werde, aber er erwartet auch hier eine Tat des Menschen, die sie bewahrende Treue.

Ἡ γινομένη τοῦ πνεύματος χάρις εἰς τοὺς μαθητὰς ἀδιάπτωτος καὶ ἀμεταμέλητος γενέσθω. Τὸ γὰρ κατὰ φύσιν ὑπάρχον τῷ λόγῳ ἐν τῷ πατρί, τοῦτο ἡμῖν

Digitized by Google

ἀμεταμελήτως διὰ τοῦ πνεύματος δοθῆναι βούλεται (c. Ar. III, 25). Wie das Gemeinschaftsverhältnis des Logos mit dem Vater ein bleibendes ist, so soll auch das durch den Logos im Geiste gestiftete Gemeinschaftsverhältnis des Christen mit dem Vater ein bleibendes werden, nicht aber so, daß es mit der Zeit ein anderes würde denn ein durch Gnade vermitteltes und dem *κατὰ φύσιν ὑπάρχον τῷ λόγῳ ἐν τῷ πατρὶ* gliche. Den Willen Gottes, eine bleibende Errettung zu stiften, findet Athanasius ausgesprochen in Röm. 11, 23: *ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ χάρις τῆς κλήσεως* und in Röm. 8, 35: *τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;* Die Treue Gottes und die Liebe Christi sind die festen Säulen, auf welchen die Dauer des Christenstandes ruht. In der zu bewahrenden Gemeinschaft zwischen Gott und dem Christen wird aber die Gottheit nicht als ruhend vorgestellt in der Weise, daß, nachdem einmal die Gemeinschaft begründet ist, alle Aktivität fortan auf seiten des Menschen läge. Es ist ebenso Christi Wirken und Christi Ziel, diese Gemeinschaft fortwährend zu vertiefen und ihre Frucht für den Christen fortwährend reicher zu gestalten, wie ihre Begründung Erfolg seines Wirkens ist. Der Heilige Geist ist die *φωτιστικὴ καὶ ἁγιαστικὴ ζῶσα ἐνέργεια τοῦ υἱοῦ καὶ δωρεά* (ad Ser. I, 20). *Τῷ πνεύματι φωτιζομένων ἡμῶν ὁ Χιστός ἐστιν ἐν αὐτῷ φωτίζων. Τὸ δὲ πνεῦμα ποτιζόμενοι τὸν Χριστὸν πίνομεν. Ζωοποιουμένων ἡμῶν ἐν τῷ πνεύματι, ζῆν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν λέγεται. Οὕτως ἅπερ ἐν δυνάμει πνεύματος εἰργάζετο ὁ Παῦλος, ἔλεγε τοῦ Χριστοῦ εἶναι τὰ ἔργα* (ad Ser. I, c. 19). Es ist der lebendige Christus, dessen Bedeutung für den Christen damit nicht etwa erschöpft ist, daß er die im Menschen liegenden Kräfte zur Freiheit entbindet, damit sie sich nun selbständig ohne ihn entfalten, sondern der jeder Förderung und jedes Wachstums Grund und Urheber ist. Jede Vertiefung der Erkenntnis, jede Erquickung und Stärkung für den Lauf des Christen, alles, was

Digitized by Google

an wirklichem Leben in uns ist, und alles gottgefällige Werk, das wir vollbringen, verdanken wir der hilfreichen Nähe des lebendigen Christus. Eine besonders instruktive Stelle über dieses Wirken Christi in den Seinen bietet der 10. Osterfestbrief. Athanasius sagt dort, daß Gott nicht nur einst aller Heil durch sein Wort (Verbum = λόγος) beschafft habe, sondern auch jetzt noch es denen, die in Anfechtungen durch Feinde sind, bewahrt und erhält nach dem unbegreiflichen Reichtum Christi. Etenim vires hominum et creaturarum debiles miseraeque sunt, at vis illa (s. o. ἐνέργεια) hominibus altior et increata dives est et incomprehensibilis, caret dissolutione et sempiterna est. Itaque non uno tantum modo sanitatem operata est, sed cum dives sit multimodis salutem nostram per Verbum suum perfecit, quod neque coactum neque per nobis attractum fuit, sed quia dives est et multiplex ipsummet quoque variat pro cuiusque animae habitu: Cum ad sanctas animas accedit, tunc Dei amatores et prophetas efficit. Iis autem, qui nondum perfectum iter insistunt, quasi ovis lactans fiet. Porro iis, qui puerili statu excesserunt, cum adhuc imperfectione laborent, fiet esca illorum gustui idonea. Simulac vero perfectam viam terere coeperimus, haud diutius praedictis rebus homo se alet, panem rationalem comedet et cibum carneum. Propterea cum verbum seritur, flavescens atque maturescens centenarium numerum procreat.

Wir setzen die Stelle ausführlicher hierher, weil sie wie kaum eine andere die Höhe und Reife des Verständnisses des Athanasius für die oeconomia salutis offenbart. Alles Heil hat seinen Grund in der objektiven Begründung desselben, die in der Vergangenheit liegt. Allein damit ist das heilwirkende Tun Gottes nicht erschöpft. Zur objektiven Begründung des Heils tritt hinzu die jeweilige Zueignung desselben an die Einzelnen in der Gegenwart. Diese wie jene ist vermittelt durch das Wort

Digitized by Google

(den Sohn), diese wie jene Tat der freien Güte Gottes. Nicht durch Zwang der Menschen, nicht durch irgendwelches Tun derselben motiviert stellt sie sich in ihren Dienst. Der Menschen armselige Ohnmacht bewegt die hohe, ewige Macht zu ihrem erlösenden Tun. Vielfach sind die Weisen, wie sie Gesundung schafft; das Wort wandelt sich selbst je nach dem Stande jeder Seele, je nach der Stufe ihrer Entwicklung. Je nachdem ihrer einer bedarf, erhält er die Nahrung, der eine Milch, der andere feste Speise. Dieses Handeln des Wortes ist frei von jedem toten Mechanismus und frei von jedem physischen Charakter. Es ist ein Handeln von Person zu Person; die in Christus Person gewordene Liebe erschließt sich gebend und gestaltend in unendlicher Mannigfaltigkeit der mannigfachen Bedürftigkeit der Menschen. Und dies geschieht: *cum Verbum seritur*. Wenn das Wort der Verkündigung des Evangeliums ausgestreut wird als Same auf das Ackerfeld der Christenheit, dann übt darin das Wort (der λόγος-θεός) sein Heilswerk aus. Es ist hier genau so wie bei jener missionarischen Verkündigung zur Begründung des Christenstandes: in der Betonung *des gegenwärtig-wirksamen Christus* im Worte liegt ein mystisches Element, die Wirkung des Wortes ist nicht rein psychologisch vermittelt, aber in der Betonung der Wirksamkeit des Christus durch *das Wort* liegt die Bewahrung dieser Mystik vor Schwärmerei.

Es ist also Christus und in ihm der dreieinige Gott stetig und vielfach wirksam zur Bewahrung des Christenstandes. Und diese Wirksamkeit erstreckt sich sowohl auf das religiöse wie auf das sittliche Gebiet. Der Heilige Geist ist sowohl die φωτιστική wie die ἁγιαστικὴ ἐνέργεια τοῦ υἱοῦ. In jener Hinsicht danken wir ihm die wahre Gotteserkenntnis, in dieser den Sieg über die Sünde. Ὁ λόγος ἐποίησεν ἡμᾶς μηκέτι κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (c. Ar. I, 60).

Aber ebensowenig als nach Begründung des Christenstandes sich die Gottheit ruhend verhält, ebensowenig ist dessen Erhaltung

Digitized by Google

das alleinige Werk derselben. Die Aktivität des dreieinigen Gottes weckt die Aktivität des Menschen und rechnet auf sie, wenn anders der Christ seines Heils nicht verlustig gehen will. Aus der doppelten Wirkung des Christus *ἐν πνεύματι*, der erleuchtenden und heiligenden, entspringt für den Christen die doppelte Pflicht der Treue im Bekenntnis und des Eifers gegenüber der Sünde. Wir bleiben in Gott, und Gott bleibt in uns, *ἕως τὸ πνεῦμα τῇ ὁμολογίᾳ φυλλάττομεν ἐν ἡμῖν*, und solange wir die *κακία* meiden (c. Ar. III, 24. 25). Die *ὁμολογία* hat das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes zum Inhalt, dieses aber nicht als Anerkennung eines theologischen Lehrsatzes, sondern als Bejahung der in diesem Satze sich zusammenfassenden göttlichen Heilstat (s. das oben über die *ὀρθὴ πίστις* Gesagte). Athanasius beruft sich daher mit Recht auf 1. Joh. 4, 13: *ὃς ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.*

Ὁμολογία und *ἁγιασμός* stehen nicht gleichgiltig nebeneinander. Denn die Erkenntnis Gottes und des Logos erfordert sittliche Reinheit. *Πρὸς τὴν τῶν γραφῶν ἔρευναν καὶ γνῶσιν ἀληθῆ χρεία βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι' αὐτῆς ὁδεύσας ὁ νοῦς τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαβεῖν δυνηθῇ, καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ θεοῦ λόγου μανθάνειν* (de inc. 57). Ohne sittliche Treue kann das Bekenntnis nicht festgehalten werden, so wie dies not ist; die Verleugnung des Bekenntnisses führt in sittliche Schäden (s. die vielen Vorwürfe gegen die Arianer, wie sie um ihrer Leugnung des *θεὸς λόγος* willen in allerhand Täuscherei geraten seien). Auch durch diese Verbindung zwischen Bekenntnis und Leben wird ebenso ein rein intellektualistischer wie ein magischer Vermittlungsprozeß der Erlösung ausgeschlossen.

Dadurch nun, daß für die Bewahrung des Christenstandes auf die Treue des Menschen gerechnet wird, liegt neben dessen Besitz die Gefahr des Verlustes durch Verleugnung des Bekennt-

Digitized by Google

nisses und Dienst der Sünde. Notwendig treten allerdings die beiden letzteren bei dem Christen nicht ein, so daß es auch im Stande der Erlösung zu Schwankungen in der Bekenntnistreue und zum Sündigen mit Sicherheit käme. Athanasius konstatiert die Möglichkeit völliger Freiheit von der Sünde, ja noch mehr die Wirklichkeit derselben bei einer nicht geringen Anzahl von Individuen. In der ersten Stelle, welche Harnack[1]) zum Beweise dafür anführt (c. gentes 2), sind allerdings mit den *ἅγιοι*, welchen die *ἀκακία* eigen ist, nicht die Menschen gemeint, sondern die Engel. Das geht deutlich aus der Gegenüberstellung *ἀνθρώποις δὲ* und noch deutlicher daraus hervor, daß im selben Zusammenhange als Erfolg der von Anfang an bewahrten *ταυτότης*, mit andern Worten unter Vermeidung des Sündenfalles den Menschen *ἡ τῶν ἁγίων σύζησις*, das Zusammenleben mit den Engeln, erhalten geblieben wäre. In c. Ar. III, 33 ist allerdings deutlich von sündlosen Individuen die Rede. Harnack verwendet aber auch diese Stelle durchaus verkehrt, wenn er aus ihr die Behauptung erhebt, die Kraft der unverlierbaren *ψυχὴ λογική* gehe sogar so weit, daß es zu allen Zeiten sündlose Menschen gegeben habe. Das soll doch wohl heißen, der Mensch vermöge gemäß seiner Naturausstattung, abgesehen von der Gnade, die Sündlosigkeit zu erreichen. Ein solches Verständnis der Stelle ist aber nur bei flüchtigster Lektüre derselben möglich. Unmittelbar vorher sagt Athanasius: *εἰ ἄρα πρὸς ὀλίγον ἀνεπαύετο ὁ ἄνθρωπος, πάλιν ἔμενεν ἐν αὐτῷ ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ φθορά.* Wenn er nun fortfährt, daß viele Heilige (*ἅγιοι*) zwar von der Sünde rein geworden seien, trotzdem aber auch sie nicht vom Tode befreit wurden, so ist die Gegenüberstellung von *ἄνθρωπος* und *ἅγιος* deutlich. Daß alsbald Männer aus dem Alten Bunde unter diesen *ἅγιοι* genannt werden, ändert daran nichts, denn in c. 31 heißt es

[1]) Dogmengeschichte II, 145.

Digitized by Google

ausdrücklich: *πάλαι οὖν πρὸς ἕκαστον τῶν ἁγίων ἐγίνετο ὁ λόγος καὶ ἡγίαζε τοὺς γνησίως δεχομένους αὐτόν.* So wurden sie *ἅγιοι* nicht kraft ihrer *ψυχὴ λογική*, sondern vermöge des *ἁγιάζειν* des *λόγος*. Wie wenig aber die Sündlosigkeit der *ἅγιοι* als Tat der natürlichen Kräfte des Menschen gilt, erhellt auch aus den beiden Beispielen des Jeremias- und Johannes. Wenn es heißt: *Ἱερεμίας καὶ ἐκ κοιλίας ἡγιάσθη*, so ist damit keinesfalls eine Wirkung der *ψυχὴ λογική* desselben bezeichnet, und wenn es ähnlich von Johannes lautet: *ἔτι κυοφορούμενος ἐσκίρτησε*, so ist die Tatsache auch nicht als Verdienst des Johannes zu verstehen. Es gibt also die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sündlosigkeit nur innerhalb der Sphäre der heiligenden Wirkung des Logos.

Immerhin ist nun aber völlige Sündlosigkeit der *ἅγιοι* keineswegs die Regel. Daher ergibt sich die Frage, ob und wie auch unter Voraussetzung des Sündigens des Christen dennoch dessen Erhaltung im Stande der Gnade möglich ist oder nicht. Wir sahen oben bei Besprechung der Anschauungen des Athanasius über die Taufe, daß dieser nicht nur eine der Taufe vorausgehende Buße kennt und die Beurteilung jeder nach der Taufe begangenen Sünde als Sünde gegen den Heiligen Geist ablehnt. *Μέμφεται Νουάτῳ ἀναιροῦντι μετάνοιαν καὶ φάσκοντι μηδεμίαν συγγνώμην ἔχειν τοὺς μετὰ τὸ λοῦτρον ἁμαρτάνοντας* (ad Ser. IV, 13). Ist Sünde eingetreten, dann bleibt die Möglichkeit und Pflicht der Umkehr, durch welche der Wiedereintritt des Gefallenen in die Gottesgemeinschaft vermittelt wird. Ebenso spricht sich Athanasius im Anschlusse an das Gleichnis vom verlorenen Sohne im 9. Osterfestbriefe, c. 10 aus: Sunt haec patris dona (nämlich die geistlich gedeuteten Kleider und Schuhe, der Ring und das Kalb), quibus dominus eos exornat et alit, qui cum ipso perseverabunt nec non et illos qui poenitentia tacti ad eum revertentur. Quodsi forte nos elongavimus, cum nostrarum confessione

Digitized by Google

transgressionum revertamur, nulla adversus quempiam simultate retenta, sed actus corporis spiritu mortificemus. Am deutlichsten treten aber die Anschauungen des Athanasius über diesen Punkt in c. Ar. III, 25 zu Tage. Es ist das jene Stelle, wo Athanasius neben der starken Betonung der durch den Geist vermittelten Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und neben dem Hinweise darauf, daß diese Gemeinschaft nach Gottes Absicht eine bleibende sein soll, doch alsbald auch darauf hinweist, daß dieselbe keineswegs zu einer Vermischung des Menschen mit Gott führt: *τὸ ἄρα πνεῦμά ἐστι τὸ ἐν τῷ θεῷ τυγχάνον καὶ οὐχ ἡμεῖς καθ' ἑαυτούς.* Er fährt darauf fort: *ὅτι γοῦν ἐκπίπτει τις ἀπὸ τοῦ πνεύματος διά τινα κακίαν, ἡ μὲν χάρις ἀμεταμέλητος διαμένει τοῖς βουλομένοις κἄν τις ἐκπεσὼν μετανοῇ. οὐκέτι δὲ ἐν τῷ θεῷ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ πεσὼν διὰ τὸ ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐν τῷ θεῷ ἅγιον καὶ παράκλητον πνεῦμα, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ ἔσται ᾧ ὑπέταξεν ἑαυτὸν ἁμαρτάνων.* Es ist dies wieder eins von den Worten, wie man sie, von der üblichen Schätzung des Athanasius herkommend, nicht bei ihm vermutet. Er hat darin in großer Klarheit und Nüchternheit den Vorgang beschrieben, wie sich der Wiedereintritt des gefallenen Sünders in die Gottesgemeinschaft vollzieht. Die Sünde zerreißt den Zusammenhang zwischen dem Geist und dem Christen, unterbricht damit jenes Teilhaben an Gott, in dem die *υἱοποίησις* und *θεοποίησις* besteht, und stellt das erleuchtende und heiligende Wirken des Geistes still. Nicht aber hebt jedes Sündigen alsbald auch die *χάρις* Gottes auf, so daß der Christ zurückgeworfen wäre auf den heidnischen Lebensstand, ehe das Wort des Evangeliums an ihn gelangte. Es bedeutet etwas für ihn, daß er getauft und ihm damit Gottes Gnade zugeeignet ist (s. o.): *ἡ χάρις ἀμεταμέλητος διαμένει.* In dieser Treue der Gottesgnade ist das Band gegeben, welches das Christenleben zusammenhält. Sie steht für den offen, der zurückkehrt, *τῷ βουλομένῳ.* Schwerlich dürfte dieses *βουλομένῳ* so zu deuten

Digitized by Google

sein, daß die späteren *μετάνοιαι* ganz nur Tat des Menschen seien, auf welche die Gnade wartet. Ist es dieselbe Gnade, welche bei der ersten Zukehr zu Gott in dem erhöhten Christus wirksam war, so kann sie auch jetzt nicht ruhend gedacht werden, sondern als auch in der späteren Umkehr werbend und anziehend tätig.

Wir haben noch keine Stelle in den Schriften des Athanasius in unsern Gesichtskreis gezogen, welche so unbedingt jeden Gedanken an eine physische Erlösung ausschließt wie diese, wo so ganz alles auf persönlich-geistigen Vorgängen beruht wie hier. Noch weit weniger als bei der Begründung des Christenstandes läßt sich bei der Bewahrung desselben ein physisches Moment der *θεοποίησις* entdecken.

Zu den Mitteln der Bewahrung des Christenstandes gehört auch das heilige Mahl. So müssen wir es darauf ansehen, ob in ihm nicht am Ende physische Einflüsse auf den Christen wirksam werden. Daß das erste Sakrament, die Taufe, und seine Wirkung nach dem Verständnis des Athanasius mit physischen Kategorien unverworren geblieben ist, haben wir gesehen; ob dies auch beim Abendmahle der Fall ist, bleibt zu untersuchen. Die Anschauungen des Athanasius über das Abendmahl sind nicht leicht zu fixieren. Die meisten Äußerungen darüber haben einen merkwürdig unbestimmten, mehr nur andeutenden Charakter. Sträter[1]) mag recht haben, wenn er diese eigentümliche Unbestimmtheit der Ausdrucksweise auf die damals allgemein geltende Arkandisziplin zurückführt. Es wird den Gegnern des Athanasius zum schweren Vorwurf gemacht, daß sie gelegentlich der Beschuldigung, er habe einen Abendmahlskelch zerbrochen, über das Arkanum der Eucharistie vor Katechumenen, ja gar vor Heiden verhandeln. *Οὐκ αἰσχύνονται ταῦτα ἐπὶ κατηχουμένων καὶ τό γε χείριστον ἐπὶ Ἑλλήνων τραγῳδοῦντες τὰ μυστήρια.*

---

[1]) Die Erlösungslehre des h. Athanasius, S. 190.

Digitized by Google

Das Geheimnis des Königs sei wohl zu hüten (Tob. 12, 7) und das Heilige nicht vor die Hunde, die Perlen nicht vor die Säue zu werfen (apol. c. Ar. c. 11). Harnack[1]) verzichtet daher darauf, „aus den verworrenen Sätzen des Athanasius eine Lehre vom Abendmahl zu extrahieren," und verwehrt nur das eine, „ihn zum Symboliker zu machen." Immerhin sind diese Sätze des Athanasius nicht so unergiebig, daß sich nicht für die Beantwortung unserer Frage etwas aus ihnen entnehmen ließe.

In erster Linie kommen hier die Festbriefe in Betracht, wenn auch nicht gerade „das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi deren Grundthema ist"![2]) In eigentümlicher Weise geht an verschiedenen Stellen eine doppelte Betrachtungsweise ineinander über. Es ist die Rede von einem Essen des himmlischen Brotes, des erhöhten Christus, welches nicht im Genusse des heiligen Abendmahles besteht, sondern darin, daß Christus mit seinen Worten seine Jünger nährt und durch seine Nähe ihnen das Leben gibt. Debemus pane vivo vesci. Voraussetzung für diesen Genuß ist der Glaube. Scimus sine fide impossibile esse hunc panem participare. Quamobrem ipse Salvator discipulos suos alebat verbis suis vitamque ipsis propinquitate divinitatis suae conferebat (Ep. pasch. VII, 7). Von diesem Genusse heißt es ein andermal: Christo quotidie vescimur (XIII, 7). Während es nun auch im nächsten Kapitel noch heißt: Dilecto filio Timotheo praecipiebat Apostolus, ut verbis fidei et bonae doctrinae se nutriret, fährt Athanasius unmittelbar darauf fort: Panis hic non hic tantummodo iustorum alimonia est nec soli sancti in terra tali pane vescuntur et sanguine, und scheint nun doch zugleich auch an das Abendmahl zu denken.

Wenn dem so ist, dann ist jedenfalls die Vorstellung des Genusses von Brot und Blut eine recht vergeistigte, da dasselbe

[1]) Dogmengeschichte II, S. 431.
[2]) Sträter a. a. O.

Digitized by Google

Mahl auch aller Geister und Engel Mahl im Himmel ist und nutrimentum für sie wie für die Menschen. Jedenfalls dürfte an physische Wirkungen den Geistern gegenüber kaum zu denken sein. Indessen scheint die Beziehung auf das Abendmahl an dieser Stelle trotz dem et sanguine nicht vorzuliegen, und sie ist gerade ein Beweis dafür, wie schwierig die gewisse Deutung der hierhergehörigen Aussagen ist.

Aber auch, wo die Beziehung der Aussagen auf das Abendmahl deutlicher ist als hier, sind dieselben einer geistigen Auffassung günstiger als einer physischen. Nos utique vescimur tamquam vitae cibo animamque nostram pretioso illius sanguine semper oblectamus, heißt es im 1. Kapitel des 5. Festbriefes. Hier ist das Blut Erquickung für die Seele, nicht für den Leib.[1]) Außer Frage ist die Beziehung auf das Abendmahl in ep. pasch. IV, 4: Ipse vero Salvator noster a figurato ad spiritale transiliens promisit eis fore, ut non agni carnem deinceps comederent, sed sui ipsius dicentis: accipite, comedite, bibite, hoc est corpus meum et sanguis meus. Danach ist das Abendmahl ein spiritale, und wenn auch der Gegensatz zum figuratum eine rein symbolische Deutung desselben verwehrt (nach solcher wäre es eben auch wieder ein figuratum) und eine reale Wirkung demselben beilegt, so verwehrt er doch andererseits auch, diese reale Wirkung als eine physische zu fassen. Dem entspricht auch die solenne Bezeichnung des Abendmahls als eine esca coelestis (V, 5).

Dieser Befund aus zum Teil etwas unsicheren Quellen erhält seine Ergänzung aus der unseres Wissens einzigen Stelle, in welcher Athanasius außerhalb der Festbriefe vom Abendmahle handelt: ep. ad Ser. IV, 19, demselben Brief, in dem er auch am besten über die Taufe handelt. Er ist sehr bemüht, ein

[1]) Auch hier macht übrigens der Zusammenhang die Deutung auf das Abendmahl problematisch.

Digitized by Google

derbsinnliches Verständnis von Fleisch und Blut abzuweisen. So verstanden könnte ja der Leib Christi unmöglich für die ganze Welt als Speise ausreichen. Man muß daher bedenken, daß der Menschensohn in den Himmel emporgestiegen ist. Zwar ist dabei seine *σάρξ* nicht dahinten geblieben, aber sie ist eine durch den Geist verklärte und wird nunmehr als *βρῶσις ἄνωθεν οὐράνιος* und *τροφὴ πνευματικὴ παρ' αὐτοῦ* gegeben. Es ist, als ob Christus spräche: *τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ φορῶ· ἀλλ' αὕτη καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.* Der letzte Zusatz schreibt dem Abendmahle eine Bedeutung für die Auferstehung zu und scheint schließlich doch trotz dem wiederholten *πνευματικῶς* noch eine physische Wirkung in dessen Genuß hineinzulegen. Indessen das ist nur scheinbar der Fall. *φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν:* das bedeutet nicht, daß durch das Abendmahl der Auferstehungsleib in uns genährt wird, wie etwa die Neulutheraner des vorigen Jahrhunderts meinten, vielmehr, daß die Auferstehung uns als gewisse Hoffnung dadurch verbürgt wird. Es ist ein dem Athanasius durchaus fremder Gedanke, daß die Auferstehung eigentlich nichts weiter sei als der Abschluß eines schon in der Diesseitigkeit anhebenden Umwandlungsprozesses innerhalb der *σάρξ*. Die Verklärung der *σάρξ* und deren Erhebung zu unvergänglichem Leben vollzieht sich für ihn ganz in dem Akte der Auferstehung, und dieser ist nur Gegenstand der Hoffnung, nicht schon zur Hälfte Gegenwart. Genau so wie unsere *θεοποίησις* immer ihre Verbürgung durch das gegen uns selbständig bleibende *πνεῦμα* behält, so ruht auch die Bürgschaft unserer Auferstehung in dem auferstandenen Christus, und nirgends wird diese Bürgschaft durch Berufung auf geheimnisvolle Vorgänge in uns gestützt. Das Wort des Paulus 1. Kor. 15, 11 ist für

Digitized by Google

Athanasius nicht umsonst geschrieben. Ebenso stellt Athanasius sich den Übergang von diesem Leben durch Tod und Auferstehung genau nach 1. Kor. 15, 35 ff. vor, wo von einem geheimnisvollen Auferstehungsleibe der Christen vor der Auferstehung keine Rede ist (de inc. 21).

Harnack mag recht haben damit, daß die Äußerungen über das Abendmahl nicht deutlich genug sind, um daraus mit Sicherheit die Anschauungen des Athanasius zu entnehmen. Soviel aber ist gewiß, daß zu einer Behauptung einer physischen Wirkung des Sakraments die Sätze des Athanasius am wenigsten berechtigen. Weit näher läge die Behauptung einer symbolischen Auffassung.

Es ergibt sich somit aus der Weise, wie sich nach Athanasius die Bewährung des Christenstandes vollzieht, ebenso wie aus der Begründung desselben, daß physische Wirkungen nirgends zu beobachten sind. Wir können den Christen begleiten von seinem Eintritt in den Christenstand bis zu seinem letzten Atemzuge und begegnen nirgends einer Umwandlung seiner *φύσις* in die göttliche *φύσις*. Nun bleibt uns noch zu untersuchen, ob und inwiefern mit der Vollendung des Christenstandes physische Wirkungen sich verbinden.

3. Die Vollendung des Christenstandes.

Die Vollendung des Christenstandes wird vermittelt durch die Auferstehung und den mit ihr erfolgenden Gewinn der *ἀφθαρσία*. Hier treten nun allerdings physische Wirkungen ein, denn die Auferstehung wird mit dem Gros der griechischen Kirchenlehrer klar und bewußt als Auferstehung des Fleisches gedacht. Diese Tatsache tritt so deutlich überall zu Tage, daß die Anführung besonderer Belege überflüssig erscheint. Eher ist es nötig, den Athanasius vor dem Verdachte zu bewahren, daß seine Vorstellung von der Auferstehung eine zu derbsinnliche sei. Indessen, so energisch er die Selbigkeit des begrabenen und auf-

Digitized by Google

erweckten Leibes betont, so deutlich spricht er aus, daß dieser Leib durch Verklärung seiner irdischen Schwächen entkleidet wird. Es wäre ebenso verkehrt, Wendungen wie *σὰρξ λογωθεῖσα* (c. Ar. III, 37) dahin zu deuten, daß die *σάρξ* unter der Einwirkung des *λόγος* so umgewandelt würde, daß sie nicht mehr *σάρξ* bliebe, wie andererseits dem Athanasius eine derb-diesseitige Vorstellung von der auferweckten *σάρξ* zu imputieren. Er weist ausdrücklich häretische Einwände, welche von einer solchen Auffassung hergenommen sind, zurück. *Ἐγκαλέσει τις αἱρετικός· διὰ τί ἀνίσταται ἡ σὰρξ φύσει θνητὴ τυγχάνουσα; εἰ δὲ καὶ ἀνίσταται, διὰ τί μὴ πάλιν πεινᾷ καὶ διψᾷ καὶ πάσχει καὶ μένει θνητή; ἐκ γὰρ τῆς γῆς γέγονε καὶ τὸ κατὰ φύσιν πῶς ἂν ἀπ' αὐτῆς παύσοιτο; Δυναμένης τότε τῆς σαρκὸς ἀποκρίνεσθαι πρὸς τὸν οὕτω φιλόνεικον αἱρετικόν· εἰμὶ μὲν ἐκ γῆς κατὰ φύσιν θνητή, ἀλλ' ὕστερον τοῦ λόγου γέγονα σὰρξ καὶ αὐτὸς ἐβάσταξέν μου τὰ πάθη, ἐγὼ δὲ γέγονα τούτων ἐλευθέρα, οὐκ ἀφιεμένη δουλεύειν ἔτι τούτοις διὰ τὸν ἐλευθερώσαντά με κύριον ἀπὸ τούτων.* Aus dieser Stelle wird zweierlei deutlich, einmal, daß die *σὰρξ σάρξ* bleibt, obschon sie *τοῦ λόγου* geworden, sodann, daß ihr allerdings nach der Auferstehung irdische Mängel nicht mehr anhaften.

Es ist von Wert, zu beachten, daß auch die *σάρξ*, welche der *λόγος* angenommen und mit sich verbunden hat, keineswegs unter einer übermächtigen Wirkung des *λόγος* derart umgestaltet wird, daß sie nicht mehr *σάρξ* wäre. Von dem gen Himmel fahrenden Christus heißt es in c. Ar. III, 48: *ἀναβαίνων ὡς ἄνθρωπος καὶ ἀναφέρων εἰς τὸν οὐρανόν, ἣν ἐφόρει σάρκα.* Durch diese Bewahrung des vollen Menschen selbst in dem erhöhten Christus ist uns jedes Verständnis der Vergottung verwehrt, welches eine Alterierung des menschlichen Wesens in sich schließt. Jene unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Mensch, welche wir in c. Ar. III, 17 festgelegt fanden, wo jeder Versuch, sie zu verwischen, als teuflische Sünde gebrandmarkt

Digitized by Google

wird, wird sogar für den ewigen Wesensbestand des Gottmenschen festgehalten. Es ist Ketzerei, wenn man behauptet, daß der Herr nach seiner Auferstehung nicht *ἐν τῷ ἐκ Μαρίας σώματι* gesehen worden sei. *Οὐ γὰρ εἶπε· καθώς με θεωρεῖτε σάρκα καὶ ὀστᾶ ὄντα, ἀλλ' ἔχοντα, ἵνα αὐτὸς ἔχων αὐτὰ καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν εἶναι πιστευθῇ* (ad Epictetum 7). Daran hängt die *σωτηρία ὅλου τοῦ ἀνθρώπου* nach Leib und Seele, nach Seele und Leib, daß der Helfer nicht nur das ganze Menschenwesen mit sich vereinigte in der Menschwerdung, sondern auch nach seiner Auferstehung bleibend mit sich vereinigt hielt. Weder bleibt seine *σάρξ* auf der Erde zurück, noch wird sie von der Gottheit aufgesogen durch einen Vergottungsprozeß. Wohl aber werden Sterblichkeit und Leidensfähigkeit aus ihr ausgeschieden.

Hierin aber, behauptet man nun, bestehe eigentlich und wesentlich die Vergottung, und so sei der Vergottungsgedanke doch ein physischer und das oberste Heilsgut des Athanasius eine physische Größe. Nun ist nicht zu leugnen, daß die *θεοποίησις* in Verbindung mit der *ἀφθαρσία* erscheint und das *θεοποιηθῆναι* nach Athanasius in der Fleischesauferstehung erfolgt. Solche Aussagen finden sich mit Beziehung auf die Christen oft, zuweilen sogar im Hinblick auf Christus. *Λοιπὸν ἦν ἡ σάρξ* (nämlich des Christus) *ἀναστᾶσα καὶ ἀποθεμένη τὴν νέκρωσιν καὶ θεοποιηθεῖσα* (c. Ar. III, 48). Daß aber damit gesagt wäre, *θεοποίησις* und *ἀφθαρσία* seien gleichwertige, sich deckende Begriffe, ist besonders in der Beziehung auf Christus ausgeschlossen. In dem Gewinn der *ἀφθαρσία* vollzog sich nicht die *θεοποίησις* des Menschen in Christus, sondern in ihr vollendete sich dieselbe. In der Menschwerdung vollzog sich die *θεοποίησις*, und der Gewinn der *ἀφθαρσία* durch die *ἀνάστασις* war für den Menschen im Gottmenschen notwendige Folge jener erfolgten Vergottung. *Ὁ λόγος υἱοποίησεν ἡμᾶς τῷ πατρὶ καὶ ἐθεοποίησεν τοὺς ἀνθρώπους*

Digitized by Google

γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος. C. Ar. II, 70. Für das Eintreten der letzteren ist entscheidend die *συναφή* zwischen *λόγος* und *ἄνθρωπος.* Genau dem entsprechend vollzieht sich die Vergottung des Menschen durch den Gottmenschen wesentlich und in entscheidender Weise in dem Momente, wo die *συναφή* des Menschen mit dem Gottmenschen eintritt. *Ὡς τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες, εἰς οὐρανοὺς ἀναγόμεθα παρ' αὐτοῦ.* Diese *συναφή* tritt aber nicht erst ein mit der Auferweckung, sondern mit dem Christwerden, mit der Taufe und der dadurch vermittelten Gabe des Geistes. Wir sahen oben, daß eine verwunderlich flüchtige Lektüre der Schriften des Athanasius dazu gehört, wenn man die *θεοποίησις* mit der *ἀφθαρσία* gleichsetzt. Auch beim Christen ist es so, daß die alles entscheidende Wendung diejenige zur Gemeinschaft mit dem Logos durch den Geist ist. Auch für den Christen ist der Gewinn der *ἀφθαρσία* notwendige Folge der erfolgten *θεοποίησις* und in ihr als gewisses Hoffnungsgut verbürgt. So ist es auch zu verstehen, wenn mit der Taufe die *τελείωσις*, die *ἀνακαίνισις*, die *παλιγγενεσία* ꝛc. als tatsächlich erfolgt erscheinen. Alle diese Begriffe umschließen bei Athanasius letztlich auch den Gewinn der Unsterblichkeit durch Auferstehung. Wie vermöchte auch Athanasius sich eine *τελείωσις* ohne *ἀνάστασις* zu denken! *Τετελείωται δὲ τὸ ἔργον, ὅτι οἱ ἄνθρωποι οὐκέτι μένουσι νεκροί, ἀλλὰ θεοποιηθέντες* . . . Er kann nur so reden, wenn eben in der durch den Geistempfang gegebenen Gottesgemeinschaft auch die Christenhoffnung mit einer so zweifellosen Sicherheit verbürgt ist, daß es ebenso gut ist, als wäre sie bereits Wirklichkeit. *Ἐν τῷ πνεύματι τὰ πάντα ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου τελειοῖ καὶ ἀνακαινίζει* (ad Ser. I, 9). So wird es verständlich, daß Athanasius von einer *κοινωνία θείας φύσεως* bereits für den diesseitigen Lebensstand des Christen reden kann, ohne dabei an physische Wirkungen, welche vor die Auferstehung fallen, zu denken. *Σφραγιζόμενοι* (*λόγου σφραγί-*

Digitized by Google

ζοντος ἐν πνεύματι) εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος (ad Ser. 1, 23). *Εἰ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' ἄντις* . . . (ad Ser. I, 24). Wenn wir uns erinnern, wie sich Athanasius die *μετουσία τοῦ πνεύματος* denkt, und daß er mit einem *ἐκπίπτειν τοῦ πνεύματος* durch Sünde rechnet, so wird uns auch aus diesem Worte deutlich, daß die *κοινωνία θείας φύσεως* in dem gewissen Besitz der künftigen *ἀφθαρσία* vermöge des Geistbesitzes besteht. So wird auch hier klar, daß das entscheidende Moment der *σωτηρία* für Athanasius keineswegs die *ἀφθαρσία*, sondern die wieder angeknüpfte Gottesgemeinschaft ist. Weil die *σωτηρία* eine solche *ὅλου τοῦ ἀνθρώπου* ist, darum gehört allerdings auch die *ἀφθαρσία* in sie hinein.

Damit stimmt endlich auch die Vorstellung von dem Leben der Christen im Stande der himmlischen Vollkommenheit überein. Es trifft auf Athanasius keineswegs zu, was Harnack über die totale Inhaltlosigkeit der den Vollendungszustand betreffenden Vorstellungen sagt.[1]) Für ihn ist keineswegs der Besitz der *ἀφθαρσία* das, was das Glück des Vollendungsstandes ausmacht. Wiederholt redet er von dem letzteren unter dem biblischen Bilde des Mahles. Ebenso wie für den diesseitigen Lebenslauf des Christen Kraft und Leben von Gott her stammt und es des Christen Aufgabe ist, die Gemeinschaft mit Gott zu bewahren, bleibt Gott in Christus auch für den Vollendungsstand die ewige Lebensquelle. Von der Güte Christi leben nicht nur die Vollendeten, sondern ebenso die himmlischen Geister. An seinem Tische wird Eintracht und jubelnde Freude herrschen. Er wird allen alles sein, ewiger Grund und Quellort des Heiles. Die Erkenntnis Gottes wird der Vollendeten Teil sein, und in seiner Anschauung werden sie selig sein. Panis hic (Christus

[1]) Dogmengeschichte II, 141.

Digitized by Google

Jesus) non hic tantummodo iustorum alimonia est, sed eum in coelo quoque comedemus, namque omnium supernorum spirituum atque angelorum Dominus aeque nutrimentum est ac coelestium potestatum voluptas eritque omnia omnibus atque omnium ob benignitatem suam miserebitur (ep. pasch. IX, 8). Pro illius nimirum coenae dignitate, fratres mei, quanta erit concordia et exsultatio eorum, qui in coelesti illa mensa vescentur (ebenda). Es ist das eine Schilderung des ewigen Lebens, welche sich gleicherweise auszeichnet durch nüchterne Zurückhaltung in den Aussagen über die Daseinsform in der jenseitigen Welt wie durch den Reichtum und die Größe der in ihr unser wartenden Seligkeit. Zu einem großen Reiche schließen sich zusammen die irdischen und himmlischen Geistwesen in Eintracht und Freude. Ihre Eintracht liegt darin begründet, daß sie sich alle dem einen Christus zukehren, und ihre Freude darin, daß er ihnen immer neues Leben spendet in unerschöpflicher Güte.

So zeigt uns auch das Verständnis des Vollendungsstandes, wie für Athanasius aller Nachdruck und alle Wertschätzung *auf der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geiste* liegt. *In ihr besteht die Vergottung.*

II.

Die Vergottungslehre des Johannes Damascenus.

Die Untersuchung wird hier denselben Gang einhalten wie bei Athanasius und sich an die gegenwärtig als echt anerkannten Schriften des Johannes von Damaskus anschließen. Wie begreiflich werden wir vor allen Dingen in dem 3. Teile der *πηγὴ γνώσεως*, in der *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*

Digitized by Google

Antwort auf unsere Frage suchen. Ein ganz flüchtiger Überblick über deren Inhalt belehrt uns alsbald, daß in dieser Dogmatik die Theologie, Kosmologie und Christologie unbedingt das Übergewicht haben. Die Soteriologie, welche uns hier besonders interessiert, kommt sehr knapp weg, eine Lehre von der Kirche fehlt ganz und die eschatologischen Aussagen sind gar beschränkte. Indessen findet sich doch auch hier genügender Stoff, um die Frage nach der Vorstellung von der Vergottung, die dem Damascener eignet, zu entscheiden.

Nur insofern unterscheidet sich die Darstellung der Lehre des Johannes von Damaskus von der über Athanasius, daß wir hier den Ausführungen über den Christenstand ein Kapitel vorausschicken, in welchem das Verhältnis Gottes und des Christus zur menschlichen Natur deutlich gemacht werden soll. Auch bei Athanasius ist gelegentlich im Laufe der Untersuchung darauf hingewiesen worden. Die zwischen Athanasius und Johannes liegende Lehrentwicklung bedingt es, daß Gedanken, die auch jenem nicht fremd sind, bei diesem stärker und breiter hervortreten.

1. Das Verhältnis Gottes und des Christus zur menschlichen Natur.

Entsprechend dem starken Einflusse des Neuplatonismus auf die Gotteslehre des Damasceners besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen der göttlichen *φύσις* und der menschlichen. Was die göttliche Natur sei, das kann auch der erleuchtetste Verstand nicht erreichen: *ἄπειρον τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον* (de fide orthodoxa I, c. 5). Daß Gott ist, ist gewiß; was er aber ist nach Wesen und Natur, weiß keiner ganz zu sagen: *ὅτι μὲν οὖν ἔστι θεός, δῆλον. Τί δέ ἐστιν κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον* (de fide orth. I, 4). Was aber so nicht einmal mit unserm Denken erreichbar ist, sollte das jemals so uns zu teil werden können, daß es in uns

„einströmt" und uns „wesenhaft vergottet"? Johannes ist nicht dieser Meinung. Daß Gott der Seiende, Ungeschaffene und Unwandelbare ist, begründet einen bleibenden Unterschied zwischen ihm und uns, den aus dem Nichts geschaffenen, dem Wandel unterworfenen Menschen. *Πάντα ἀπέχει θεοῦ οὐ τόπῳ ἀλλὰ φύσεως* (de fide orth. I, 12). *Οὐχ ὁ πατὴρ καὶ ἡμεῖς ὁμοούσιοι* (de recta sententia liber c. 2). *Οὐ τῆς οὐσίας αὐτοῦ μετέδωκεν ἡμῖν ὁ θεός* (de fide orth. I, 12).[1] Dieser Unterschied gilt ebenso dauernd und ebenso scharf auch gegenüber der Engelwelt. Der Abstand zwischen Gott und den heiligen Engeln ist größer als der zwischen den heiligen Engeln und dem Teufel: *πλέον ἀπέχει τὰ σεραφὶμ ἀπὸ θεοῦ ἤπερ ὁ πονηρὸς ἀπὸ τοῦ σεραφίμ* (contra Manichaeos c. 46). Auch diejenigen Eigenschaften, in welchen die guten Engel Gott gleich zu sein scheinen, eignen ihnen durch Gottes gebende Gnade: *ἀθάνατος ὁ ἄγγελος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, μόνος δὲ ὁ θεὸς ἀεὶ ὤν, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ ἀεί* (de fide orth. II, 3). Nicht minder ist die *ἀτρεψία* der guten Engel Gnade, sie ist die Antwort Gottes auf ihre Treue: *διὰ λόγον ἐκτίσθησαν πάντες οἱ ἄγγελοι καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τοῦ ἁγιασμοῦ ἐτελειώθησαν κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἀξίας καὶ τῆς τάξεως τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς χάριτος μετέχοντες* (a. a. O. II, 3).

Über diese Schranke hinauswollen, das ist die Sünde, an welcher der Teufel und die von ihm verführte Menschenwelt fielen. Anstatt die Gaben, die ihm Gott schenkte, zu brauchen, erhob sich der Teufel gegen seinen Schöpfer, um sich ihm zur Seite zu stellen, und stürzte sich so selbst in sein ewiges Verderben: *μὴ ἐνέγκας τὸν φωτισμὸν καὶ τὴν τιμήν, ἣν αὐτῷ ὁ δημιουργὸς ἐδωρήσατο, ἐπήρθη κατὰ τοῦ πεποιηκότος θεοῦ,*

---

[1]) Johannes Damascenus macht keinen Unterschied zwischen *οὐσία* und *φύσις*. Das sind philosophische Distinktionen, denen er sich nicht anschließt: *ἡ οὐσία παρὰ τὸ εἶναι λέγεται καὶ ἡ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι· τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταὐτόν ἐστιν* (Dialectica c. XXX).

Digitized by Google

ἀντᾶραι αὐτῷ βουληθείς (de fide orth. II, 4). Durch falsche Hoffnung auf die Gewinnung der Gottheit hat der Böse die Menschen in die Sünde gelockt: θεότητος[1]) ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον (a. a. O. III, 1). Es ist verständlich, daß die Verführung gelang, denn μέγα τὸ εἶναι θεὸν (contra Manichaeos c. 31). Ἀλλὰ κακὸν τῷ μὴ ὄντι θεῷ, ἀγνωμονεῖν τὸν ποιήσαντα καὶ ὑπερβαίνειν τὴν οἰκείαν φύσιν καὶ θέλειν εἶναι, ὃ γενέσθαι ἀδύνατον. Böse und verhängnisvoll ist solcher Versuch, denn ἄγει τῶν ὄντων τὴν στέρησιν ἡ τοῦ μὴ προσήκοντος στέῤῥησις (= appetitus. contra Manichaeos c. 31).

Auch nach diesen Aussagen erscheint eine wesenhafte Vergottung der menschlichen Natur durch ein Einströmen der göttlichen Natur nicht als die Meinung unseres Theologen.

Indessen ist ja die Behauptung nicht, daß damit das *ursprüngliche* Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur beschrieben werde, auf dem Gebiete *der Erlösung durch Christus* sollen solche Aussagen ihre Geltung behalten. Zwar ist von vornherein kaum zu erwarten, daß in dem Wesen von Gott und Mensch begründete Unterschiede durch die Erlösung sollten aufgehoben werden. Es entspricht das nicht dem Verhältnis, in welches Schöpfung und Erlösung in der griechischen Theologie zueinander treten. Durch die Erlösung vollzieht sich wohl die Aufhebung aller durch den Sündenfall eingetretenen Störung und Verderbung, keineswegs aber der durch Gottes Schöpfung gegebenen Verhältnisse. Sie werden in ihrer Reinheit wieder hergestellt und zu ihrem Ziele gebracht. Indessen muß sich der Beweis, daß dem auch bei Johannes Damascenus so ist, aus einer Betrachtung seiner diesbezüglichen Aussagen ergeben.

Die *Erlösung* ist zunächst objektiv und prinzipiell vollzogen in Christus. In ihm kommen sich die göttliche und die

[1]) θεότης τὴν θείαν φύσιν δηλοῖ (de fide orth. III, 11).

Digitized by Google

menschliche Natur so nahe wie nirgend sonst. Vollzieht sich nun hier die wesenhafte Vergottung der menschlichen Natur durch das Einströmen der göttlichen? Keineswegs. Es genügt eigentlich, darauf hinzuweisen, daß die Kirche den Dyophysitismus als ihre Lehre proklamiert hat. Ihm entsprechend lehrt auch der Damascener. Er handelt in einem besonderen Kapitel *περὶ τοῦ τεθεῶσθαι τὴν φύσιν τῆς τοῦ κυρίου σαρκὸς καὶ τὸ θέλημα* (de fide orth. III, 17). Hier ist also tatsächlich von einer Vergottung der menschlichen Natur die Rede. Es sind starke Ausdrücke, welche Johannes braucht: *ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τεθεῶσθαι λέγεται καὶ ὁμόθεος καὶ θεὸς γενέσθαι.* Alsbald aber schränkt er sie wieder ein, um sie vor Mißdeutung zu schützen: *οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως ἢ τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν ἢ σύγχυσιν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τεθεῶσθαι λέγεται . . . . . Ταῦτα οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομικὴν ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιασπάστως τῷ θεῷ λόγῳ ἥνωται. Ἡ σὰρξ θεωθεῖσα οὐ τῆς οἰκείας ἐτράπη φύσεως οὔτε τῶν αὐτῆς φυσικῶν ἰδιωμάτων.* So ist das Entscheidende der Vollzug der *ἕνωσις* zwischen dem *θεὸς λόγος* und der *σάρξ*. Nur unter ihrer bleibenden Voraussetzung kann von einer Vergottung geredet werden. Daß Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen hergestellt werde und daß vermöge dieser Gemeinschaft göttliche Kräfte im Menschen wirksam werden, das ist es, worin die *σωτηρία* sich vollzieht. Dabei gilt es sogar von der Gottmenschheit Christi, daß die Menschheit niemals als Quelle der infolge solcher Vereinigung in ihr wirksamen Kräfte erscheint. Gewiß, sie sind immer in ihr wirksam, weil eben die Vereinigung des *λόγος* mit der *σάρξ* in der Menschwerdung eine dauernde ist, aber sie stammen immer her vom *θεὸς λόγος*: *οὐ γὰρ κατ' οἰκείαν ἐνέργειαν, ἀλλὰ διὰ τὸν ἡνωμένον αὐτῇ λόγον τὰ θεῖα ἐνήργει ἡ σὰρξ τοῦ λόγου δι' αὐτῆς τὴν οἰκείαν ἐνδεικνυμένου ἐνέργειαν.* Das vielgebrauchte Bild vom glühenden Eisen, dessen Natur durch das Glühen nicht in die

Digitized by Google

Natur des Feuers verwandelt wird, soll schließlich das Verhältnis zwischen λόγος und σάρξ vorstellbar machen.

Diese θέωσις der σάρξ, die doch keine Änderung der menschlichen φύσις in sich schließt, ist vollzogen mit der ἐνανθρώπησις, nicht etwa erst mit der Auferstehung und Erhöhung. Das zeigt schon der Ort, wo Johannes von Damaskus seine Ausführungen über die θέωσις einfügt. Er handelt hinterher darüber, wie sich trotz solcher von ἀγνοία, δειλία, von πάθη ꝛc. reden lasse, und kommt dann erst zur Auferstehung. Demnach fallen ihm die Begriffe θέωσις und ἀφθαρσία keineswegs zusammen. Die Vergottung vollzieht sich nicht durch den Gewinn der ἀφθαρσία, sondern die ἀφθαρσία ist Folge der Vergottung. Im irdischen Leben des Heilandes besteht sogar die θέωσις τῆς σαρκός zusammen mit dem φθαρτὴν εἶναι der σάρξ. Es kommt dem Damascener darauf an, gegenüber jedem Doketismus die volle Menschheit zu behaupten. *Οὐκ ἐξ ἀρχῆς τὸ τοῦ κυρίου σῶμα γέγονεν ἄφθαρτον, ἀλλὰ φθαρτὸν καὶ παθητὸν ἕως τῆς ἀναστάσεως, μετὰ δὲ τὴν ταφὴν γέγονεν ἄφθαρτον* (de corpore et sanguine Christi c. 4). *Εἰ γὰρ ἀδιάφθαρτον τὸ σῶμα οὐχ ὁμοούσιον ἡμῖν καὶ οὐκ ἀληθείᾳ σεσώσμεθα.* Wohl aber gilt von dem σῶμα Χριστοῦ, daß es ἀδιάφθορον ist, sofern es zwar todesfähig ist, aber nicht der διαφθορά, d. h. der Auflösung in seine στοιχεῖα, anheimfällt, der διάλυσις und dem ἀφανισμός (de fide orth. IV, 28). Davor ist das σῶμα bewahrt wegen der ἕνωσις des θεοῦ λόγος, welcher ζωοποιῶν ist, mit der σάρξ. So kennt der Damascener bei Christus ein zeitliches Auseinanderfallen der θέωσις und der Gewinnung der ἀφθαρσία, ohne daß dadurch die letztere unsicher würde. Sie ist in jener verbürgt. Die Analogie mit der Zusammenordnung von θεοποίησις und ἀφθαρσία für den Christen, wie wir sie bei Athanasius nachgewiesen haben, springt in die Augen. Es wird sich zeigen, daß sie auch bei Johannes von Damaskus für den Christen statt hat.

Digitized by Google

Zuvor bleibt aber noch die Frage zu erledigen, ob am Ende eine *μεταβολὴ τῆς φύσεως τῆς σαρκός* zwar vor der Auferstehung durch die *θέωσις* nicht eintritt, mit der Auferstehung aber gegeben ist. Auch das ist nicht der Fall. *Αὐτή ἐστιν ἡ σὰρξ ἡ παθοῦσα καὶ ἀναστᾶσα, οὐδὲν τῶν τῆς φύσεως μέρων ὑπέθετο οὐ σῶμα οὐ ψυχὴν καὶ οὕτως ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέζεται* (de fide orth. IV, 1). *Λέγομεν τὴν φύσιν ἡμῶν ἐγηγέρθαι ἐκ νεκρῶν καὶ ἀνεληλυθέναι καὶ κεκαθικέναι ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς* sc. *ἐν Χριστῷ* (de fide orth. III, 6).

So wird innerhalb des Gottmenschen Christus die menschliche *φύσις* in ihrer Eigenart und Selbigkeit festgehalten von ihrer Entstehung bis zu ihrer Erhöhung. Von einer wesenhaften Vergottung derselben durch das Einströmen der göttlichen Natur ist keine Rede.

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß, was an der Stelle ausgeschlossen ist, wo Gottheit und Menschheit sich am innigsten einen, bei der Vergottung der Christen zu Tage treten werde.

2. Die Begründung des Christenstandes.

Erzeugung des Glaubens durch die Predigt der Boten Christi und Aufnahme der Glaubenden durch die Taufe in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte: darin gewinnt nach Athanasius der Christenstand seine Begründung. Johannes Damascenus stimmt damit um so mehr überein, als er an diesem Punkte gerade einmal Athanasius ausschreibt. Das 4. Kapitel im 4. Buche der *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* ist nichts weiter als ein Excerpt aus des Athanasius de incarnatione. In der ganzen Welt ward das Evangelium verkündet: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τὸ εὐαγγέλιον τῆς θεογνωσίας* (nicht des *θεοποιήσεως*) *κεκήρυκται.* Wenige ungelehrte Leute wurden mächtig über die Weisen und Starken: *ὀλίγοι γυμνοί, πτωχοὶ καὶ ἀγράμματοι, διωκόμενοι, αἰκιζόμενοι, θανατούμενοι*

Digitized by Google

σταυρωθέντα σαρκὶ καὶ θανόντα κηρύττοντες τῶν σοφῶν καὶ δυνατῶν κατεκράτησαν. Das ist aber nicht Tat und Werk dieser Boten allein, sondern vor allem des Herrn Christus Werk, der mit ihnen war und durch sie kraftvoll wirkte: *ταῦτα τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας κατορθώματα· ταῦτα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως γνωρίσματα.* So ist es zu verstehen, daß nicht ein einzelnes Volk nur, sondern die Menschheit Rettung findet. Dabei bedient sich jedoch Christus seiner Macht nicht, um die Menschen zu zwingen: *οὐ βίᾳ ἄγει πρὸς ἀρετήν.* Seine Mittel sind Sanftmut und Geduld, mit ihnen gelingt es ihm, die Menschen zu überreden: *πραότητι καὶ μακροθυμίᾳ ἔπεισε τοὺς ἁμαρτάνοντας αἱρεῖσθαι τὴν ἀρετήν.* Es ist deutlich, daß hier Johannes einfach in das Präteritum umsetzt, was für Athanasius noch lebendige Gegenwart war. Hier spricht der Mann der konsolidierten Kirche, dort der Mann der Mission. Beide aber sind darin eins, daß durch das Wort der Kirche neue Glieder gewonnen werden, weil Christus das Wort wirksam macht, und daß der Erfolg nicht erzielt wird durch magische Mittel und irgendwelche Wirkungen auf die *φύσις*, sondern durch das *πείθειν πραότητι καὶ μακροθυμίᾳ.* Auch darin stimmen beide Theologen überein, daß dieses Wirken des erhöhten Christus seine Früchte gleicherweise zeitigt auf dem religiösen wie auf dem sittlichen Gebiete (*θεογνωσία πεφύτευται, τριὰς ἡ ὁμοούσιος, ἡ ἄκτιστος θεότης λατρεύεται, — ἀρεταὶ πολιτεύονται, πάλαι ἁμαρτάνοντες ᾐκίζοντο καὶ ἔτι τῆς ἁμαρτίας ἀντείχοντο καὶ θεὸς αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία λελόγιστο· νῦν ὑπὲρ εὐσεβείας καὶ ἀρετῆς αἰκισμοὺς αἱροῦνται*). Ebenso deutlich werden endlich alle diese Erfolge auch bei Johannes Damascenus nicht auf die Kraft Christi als eines Menschen zurückgeführt, sondern auf ihn als den *θεὸς λόγος.* Auch hier gilt: jeder bekehrte Mensch, jede wahrhaft sittliche Tat ein Zeugnis für die Gottheit des Christus. *Εὖγε ὦ Χριστὲ θεοῦ λόγε καὶ θεὲ παντοκράτωρ· τί σοι τούτων ἁπάντων οἱ ἄποροι ἡμεῖς ἀντιδοίημεν. Σὰ γὰρ ἅπαντα καὶ*

Digitized by Google

αἰτεῖς παρ' ἡμῶν οὐδὲν ἢ τὸ σώζεσθαι, αὐτὸς καὶ τοῦτο διδούς.

Ist nun so durch die Verkündigung des Evangeliums der Glaube erzeugt, so erfolgt die Besiegelung der Begründung des Christenstandes durch das Mysterium der Taufe. Johannes von Damaskus kennt nur zwei *ἅγια καὶ ἄχραντα μυστήρια*: Taufe und Abendmahl. Er sieht in jener die *γέννησις δευτέρα*, in diesem die *τροφή* des neuen Menschen, weist also die Taufe der Begründung, das Abendmahl der Bewährung des Christenstandes zu.

Eine genauere Betrachtung der Lehre des Damasceners von der Taufe zeigt neben weitgehender Übereinstimmung mit Athanasius auch manches Besondere auf. Auch Johannes hat bei seinen Ausführungen nur die Erwachsenentaufe im Auge; mit keinem Worte erwähnt er in den betreffenden Kapiteln der Kindertaufe. So erklärt sich auch nur sein Satz: Die Glaubenden werden getauft: *τὸ εἰς Χριστὸν βαπτισθῆναι δηλοῖ τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύοντας βαπτισθῆναι* (de fide orth. IV, 9). Wie eng für ihn Taufe und Glaube zusammen gehören, ergibt sich auch schon daraus, daß er in einem besonderen Kapitel *περὶ πίστεως καὶ βαπτίσματος* handelt (IV, 9). Sind doch beide die bleibenden Fundamente des Christenstandes: *ἡ κεφαλὴ παντὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἡ πίστις ἡ εἰς Χριστόν, ὁ γὰρ θεμέλιος καὶ ἡ ἀσφάλεια ἡ πίστις ἐστιν, ἧς ἄνευ οὐ δυνατὸν οἰκοδομηθῆναί τι* (in ep. ad Phil. zu c. 4, 8. 9) und *τὸ βάπτισμα δευτέρα γέννησις* (de fide orth. IV, 13). Beide vermitteln den Geistbesitz: *ἀρκεῖ ἡ πίστις ἡμῖν πνεῦμα παρασχεῖν* (in ep. ad Gal. zu c. 5, 5); *διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἁγίου λαμβάνομεν* (de fide orth. IV, 9). Wohl enthält der Glaubensbegriff des Johannes von Damaskus auch ein starkes intellektualistisches Moment: man muß glauben *κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας*. Aber es ist doch auch nicht zu übersehen, daß dieser Glaube zustande kommt, in=

Digitized by Google

dem man die heiligen Schriften hört und der Lehre des Heiligen Geistes glaubt: *πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ πνεύματος* (de fide orth. XI, 10). Ebenso ist nicht zu übersehen, wie eng er mit dem Werke zusammengebunden ist: *αὕτη ἡ πίστις τελειοῦται εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς* (ebenda).

Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, den Glaubensbegriff des Damasceners zu fixieren. Die Zusammenordnung von Taufe und Glaube hat für uns den Wert, daß sie zeigt, wie die segensreiche Wirkung der Taufe bedingt erscheint durch eine Funktion des menschlichen Geistes, welche mit physischen Kategorieen nichts zu tun hat.

Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß auch die Wirkungen der Taufe in dem Glaubenden keine solchen auf die *φύσις* des Menschen sind. Diese Wirkungen werden von Johannes auf die verschiedenste Weise beschrieben. Die Taufe bringt uns die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, deren der Mensch bedarf zum bleibenden Bestande seines Seins (*εἰς σύστασίν τε καὶ διαμονὴν* de fide orth. IV, 9). Sie muß darum immer Taufe auf den dreieinigen Gott sein, soll sie anders rechte Taufe sein. Auch eine Taufe auf Christus ist Taufe auf die göttliche Trias: *Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὃν ἔχρισεν ὁ πατὴρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι* (a. a. O.). Trotz dieser Erkenntnis hat doch die Formel bereits eine solche Macht, daß alle, die nicht auf die heilige Trias getauft sind, wiedergetauft werden sollen. Wird als Erfolg der Taufe der Geistempfang oder das *ἑνοῦσθαι τῷ κυρίῳ* bezeichnet, so gilt das doch immer von der Einwohnung des dreieinigen Gottes und von der Einung mit ihm: *ἀχώριστος γὰρ ἡ ἁγία τριάς.*

Als die Heilsgüter, welche durch diese mit dem dreieinigen Gott Gemeinschaft stiftende Taufe uns zu teil werden, gelten zunächst Sündenvergebung und ewiges Leben: *ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Die

Digitized by Google

Taufe ist als *ἀρχὴ ἑτέρου βίου* für uns *παλιγγενεσία, σφραγίς, φυλακτήριον* und *φωτισμός.* Sie befreit uns von der *φθορά.*

Gegenüber dem Athanasius ist dem Johannes von Damaskus eigentümlich die Behauptung einer doppelten Reinigung durch den Geist und das Wasser. *Ἐπεὶ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος, διπλῆν ἡμῖν ἔδωκεν ὁ θεὸς καὶ τὴν κάθαρσιν, δι' ὕδατός τε καὶ πνεύματος.* Der Geist erneuert das Ebenbild Gottes in uns, das Wasser reinigt den Leib von der Sünde und befreit von der Vergänglichkeit. Hier liegt der Gedanke an eine physische Wirkung des Wassers nahe, allein indem gesagt wird: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος καθαίρει τὸ ὕδωρ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάττει,* erscheint doch als das eigentlich Wirksame auch im Wasser der Geist. Ebenso verwehrt Johannes es uns, das *ἀπαλλάττειν τῆς φθορᾶς* auf eine in die Zeit des Erdenlebens fallende Umbildung der sterblichen *φύσις* zu beziehen, wenn er alsbald hinzufügt: *τὰ ὁρατὰ σύμβολα τῶν νοουμένων εἰσίν. Ἡ μέντοι ἀναγέννησις κατὰ ψυχὴν γίνεται· πίστις γὰρ υἱοθετεῖν οἶδε καίτοι ὄντας κτίσματα διὰ τοῦ πνεύματος.* So wird schließlich doch alles in die persönliche Sphäre gerückt. Der Geist wirkt die *ἀναγέννησις* (*διὰ βαπτίσματος*), er wirkt sie *κατὰ ψυχήν* und unter Voraussetzung des Glaubens. So stimmt inhaltlich diese Tauflehre mit der des Athanasius zusammen. Es werden in der Taufe keine magischen Kräfte aktiv.

Dürfen wir nun aber auch bei Johannes das, was die Taufe gibt, mit dem Terminus Vergottung bezeichnen, so daß diese auch hier nicht als Hoffnungsgut für den Christen, sondern als Besitz erscheint? Dieser Terminus ist bei Johannes gar nicht häufig, wo es sich um die Christen handelt. Wir haben keine Stelle finden können, wo ausdrücklich gesagt ist, daß mit der Taufe des Glaubenden die *θέωσις* gegeben sei. Immerhin

Digitized by Google

läßt sich diese Kombination als im Sinne des Damasceners erweisen. Im letzten Zitate ist von der *πίστις* gesagt, daß sie die *υἱοθεσία* vermittle. In de fide orth. IV, 13 heißt es zunächst, Christus sei gekommen, *ἵνα καὶ ἡμεῖς γενώμεθα θέσει ὅπερ αὐτός ἐστιν φύσει, υἱοὶ καὶ κληρόνομοι θεοῦ καὶ αὐτοῦ συγκληρόνομοι.* Dann fährt Johannes fort: *ἔδωκεν οὖν ἡμῖν γέννησιν δευτέραν* (sc. *διὰ τοῦ βαπτίσματος*), *ἵνα ὥσπερ γεννηθέντες ἐκ τοῦ Ἀδὰμ ὁμοιώθημεν αὐτῷ, οὕτω καὶ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντες ὁμοιωθῶμεν αὐτῷ καὶ κληρονομήσωμεν τήν τε ἀφθαρσίαν καὶ τὴν εὐλογίαν καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Hier sind also die Christen als Getaufte *υἱοὶ* und *κληρονόμοι θεοῦ* genannt. Nun deckt sich aber auch bei Johannes wie bei Athanasius *υἱοποίησις* und *θεοποίησις*. In de fide orth. IV, 15 nennt er die *υἱοί, κληρονόμοι, συγκληρονόμοι* zugleich *θεοί*. Sie können so heißen *οὐ φύσει, ἀλλὰ ἑνωθέντες θεῷ καὶ τοῦτον δεξάμενοι ἔνοικον καὶ τῇ τούτου μεθέξει γεγονότες χάριτι, ὅπερ αὐτός ἐστιν φύσει.* Genau das, was hier das Anrecht auf den Namen *θεός* gibt, vollzieht sich aber nach Johannes in der Taufe (s. o.), und wir werden durch sie *θέσει* (hier *χάριτι*), *ὅπερ αὐτός ἐστι φύσει.*[1])

So stehen wir auch hier dem Ergebnisse gegenüber, das wir bei Athanasius als besonders bedeutungsvoll bezeichnet haben: die Vergottung tritt ein mit der Taufe, nicht erst mit der *ἀνάστασις*, wohl aber ist die Gewinnung der *ἀφθαρσία* in der *ἀνάστασις* durch sie verbürgt. Das wesentliche Moment des Vergottungsgedankens ist die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott aus Gnaden.

---

[1]) Das Recht der Kombination von Taufe und Vergottung ergibt sich auch noch auf einem andern, kürzeren Wege. Die Taufe vermittelt den Geistempfang, wie wir eben sahen, *τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θεοῦν, οὐ θεούμενον* (de fide orth. I, 8). Das entspricht dem athanasianischen Satze: *ἐν οἷς πνεῦμα γίνεται, θεοποιοῦνται* (s. o.).

Digitized by Google

3. Die Bewährung des Christenstandes.

Genau ebenso wie die Begründung des Christenstandes sich ohne Umbildung der menschlichen Natur vollzieht und durchaus persönlich und sittlich vermittelt ist, wird derselbe auch durch persönliche und sittliche Betätigung des Christen bewahrt und bewährt, ohne daß sich im Verlaufe dieser Betätigung Wirkungen ergeben, welche eine Umbildung der *φύσις* zur Folge hätten. Die in der Taufe dem Christen zu teil gewordenen Gaben stellen ihm die Aufgabe, sich durch sittliche Bewährung in ihrem Besitze und Genusse zu erhalten. Im unmittelbaren Anschlusse an die Ausführungen über die Taufe erhebt Johannes die Forderung: *χρὴ δὲ πάσῃ δυνάμει ἀσφαλῶς τηρεῖν ἑαυτοὺς ἀπὸ ῥυπαρῶν ἔργων, ἵνα μὴ πάλιν ὥσπερ κύων ἐπὶ τὸν ἴδιον ἔμετον ἐπιστρέψαντες δούλους πάλιν ἑαυτοὺς τῆς ἁμαρτίας ποιήσωμεν.* Der Christenstand ist nicht unverlierbar. Sündigt der Christ, so verliert er den Geist. *Νῦν (ἐν τούτῳ τῷ βίῳ) οὐ μένει τὸ πνεῦμα· πολλάκις γὰρ ἁμαρτανόντων ἀφίσταται, τότε δὲ βεβαία αὐτῷ ἔσται παραμονή* (in ep. ad Cor. 15, 44). Rückkehr durch Buße bewahrt vor dem Verlust der Gnade. Darum redet Johannes von einem *ἔπαθλον τοῦ πνευματικοῦ βίου* (in ep. ad Rom. 8, 12). *Τοῖς λαβοῦσι τῆς γνώσεως χάρισμα πολλῆς τῆς νήψεως χρεία, ἵνα μή, ἃ ἔλαβον, ἀπολέσωσιν* (in ep. ad Phil. 3, 10 f.). Dabei rechnet Johannes sehr auf die Aktivität des Christen. Nicht allerdings in dem Sinne, daß er sich irgend etwas erwerben könnte. Die *σωτηρία* ist Gabe und gehört zu den Dingen, die nicht *ἐφ' ἡμῖν* sind, sie ist *τῆς προνοητικῆς δυνάμεως θεοῦ* (de fide orth. II, 28). Wohl aber kann der Christ das Empfangene bewahren oder verscherzen. *Ὁ θεὸς δίδωσι τὸ εὖ εἶναι, ἡμεῖς, ὅπερ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, τὸ φυλάξαι τὰ δοθέντα ἀγαθὰ ἢ ποιοῦμεν ἢ οὔ* (contra Manichaeos c. 70).

Zugleich ist aber der Christ im Kampfe um die Bewahrung seines Standes nicht nur auf sich gestellt. Auch nach Johannes

erweist sich das göttliche Wirken nicht nur in der Begründung des Heils im einzelnen, es steht auch hernach demselben hilfreich zur Seite. *Πνεῦμα ἅγιον πηγὴ τῆς σοφίας καὶ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ* (de fide orth. I, 8). Ganz besonders deutlich weist eine Stelle in contra Manichaeos c. 75 darauf hin, wie die Christen auch in ihren Sünden von Gott nicht aufgegeben sind, wenn auch der Geist von ihnen um ihrer Sünden willen sich geschieden hat: *ἐν τῷ βίῳ τούτῳ οἰκονομία τίς ἐστιν καὶ κυβέρνησις καὶ πρόνοια ἄῤῥητος πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν καλοῦσα τοὺς ἁμαρτάνοντας.* Das entspricht der *χάρις ἀμεταμέλητος* des Athanasius.

Als eigentliche Nahrungsquelle für den Christenstand erscheint aber das zweite der *ἅγια καὶ ἄχραντα μυστήρια*, das Abendmahl. Es ist die *τροφὴ ξένη*, welche bewirkt das *φθάσαι τὸ μέτρον τῆς τελειότητος.*

Die Abendmahlslehre des Johannes Damascenus ist in mehrerer Hinsicht interessant. Uns beschäftigt aber hier nur die Frage, ob etwa vom Abendmahle umbildende Wirkungen auf die *φύσις* des Menschen ausgehen. Nur soviel sei bemerkt, daß nach Johannes Damascenus die Abendmahlselemente dieselbe *οἰκονομία* wie das *σῶμα Χριστοῦ*, welches er an sich trägt, durchlaufen. Wie der Geist aus Maria das *σῶμα Χριστοῦ* bildete, so kommt er über die auf dem Tische liegenden Elemente *καὶ γίνεται σῶμα Χριστοῦ.* Wie der Leib Christi zunächst *φθαρτὸν* war, so ist auch das *σῶμα Χριστοῦ* im Abendmahle vor dem Genusse *φθαρτόν. Πῶς γὰρ ἄφθαρτον κλᾶται καὶ ἐσθίεται;* Wie Christi Leib am Kreuze erhöht wurde, so hebt der Priester die Elemente empor. Wie der Gekreuzigte ins Grab gelegt wurde, so wird Christi Leib in uns begraben, indem wir ihn essend in uns aufnehmen. Wie aber Christi Leib nicht der Verwesung anheimfiel, so beweist das *σῶμα Χριστοῦ μετὰ τὴν μετάληψιν* seine Lebenskraft. *Ἄφθαρτον ἀδιάφθορον χωρεῖ εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς εἰς ἡμῶν ἀφθαρσίαν καὶ τελειοῦται ἡ*

Digitized by Google

οἰκονομία (de corpore et sanguine Christi). So kommt nicht *τὸ σῶμα τὸ ἀναληφθὲν ἐξ οὐρανοῦ* herab, *ἀλλ' αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.* Wie das zugeht, wissen zu wollen, das ist zuviel verlangt: *ὁ τρόπος ἀνεξερεύνητος· ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου* (de fide orth. IV, 13).

Doch nun zu den Wirkungen des Abendmahls. Auch bei diesem Sakramente gehört zum gesegneten Genusse der Glaube. Christus hat das Abendmahl eingesetzt für seine heiligen Jünger und Apostel und durch sie *πᾶσι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν* (a. a. O.). Nur *οἱ πίστει μεταλαμβάνοντες* gebrauchen seiner *ἀξίως. Μετὰ φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς καὶ ἀδιστάκτου πίστεως προσελθῶμεν καὶ πάντως ἔσται ἡμῖν, καθὼς πιστεύομεν, μὴ διστάζοντες* (a. a. O.). So werden auch die Segnungen des Abendmahls persönlich vermittelt.

Aber das Abendmahl dient *εἰς ἡμῶν ἀφθαρσίαν. Συναφθαρτίζει ἡμᾶς.* So wird seine Wirkung oft beschrieben. Ist sie nicht damit als eine physische bestimmt? An anderer Stelle werden die Wirkungen des Herrenmahls damit umschrieben, daß es von ihm heißt, es diene den Glaubenden *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς φυλακτήριον ψυχῆς τε καὶ σώματος.*[1]) Das sind genau dieselben, welche auch der Taufe beigelegt werden (s. o.). Auch bei diesem Sakramente, ja bei ihm noch mehr, kommen die sichtbaren Zeichen zur Geltung neben dem Geiste: *ἑνώμεθα τῷ σώματι κυρίῳ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ.* Es ist ein Beweis gnädiger Herablassung Gottes zur Schwäche des Menschen, daß er mit den täglichen Mitteln der Ernährung und Erquickung, Brot und Wein, seine Gottheit verbindet: *συνέζευξεν ὕδατι καὶ οἴνῳ τὴν θεότητα αὐτοῦ, ἐπεὶ ἔθος τοῖς ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν ὕδωρ τε καὶ*

---

[1]) Es ist zu beachten, daß wie bei Athanasius und wie bei der Tauflehre des Johannes so auch hier sich der ignatianische Terminus *φάρμακον ἀθανασίας* nicht findet.

οἶνον πίνειν. Nun sind aber diese Elemente wirklich *αἷμα καὶ σῶμα θεοῦ* und sind nach dem Genusse *ἄφθαρτοι.* Was wird aus ihnen? Sie werden nicht aus dem Leibe des Genießenden wieder ausgeschieden (*μὴ γένοιτο*), *χωροῦσιν εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τε καὶ σώματος, εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν.* Hier scheint nun der Gedanke an physische Wirkungen unausweichlich zu sein. Indessen ein näheres Zusehen ergibt, daß sich Johannes bemüht, denselben doch hernach wieder auszuschließen. Es ist schon nicht zu übersehen, daß er sagt: *χωροῦσιν εἰς τὴν ψυχὴν καὶ εἰς τὸ σῶμα.* Ja an anderer Stelle sagt er nur: *σῶμα Χριστοῦ ἄφθαρτον χωρεῖ εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς* (de corpore et sanguine Christi, in der Einleitung). Physische Wirkungen auf die Seele sind schwer vorstellbar, und daß die Wirkungen auf das *σῶμα* anderer Art seien als die auf die Seele, ist nirgends angedeutet. Wenn es aber gar heißt, *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ χωρεῖ εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν,* so ist eben damit nicht eine Verwandlung der *οὐσία* (= *φύσις* s. o.), sondern deren Erhaltung behauptet.

Dem entspricht auch die Beschreibung dessen, wie sich das *σῶμα Χριστοῦ* in uns betätigt. Es erweist sich als *ἀμυντήριον βλάβης παντοδαποῦς καὶ ῥύπου παντὸς καθαρτήριον.* Die erste Wirkung: Schutz gegen allen Schaden wird denen zu teil, welche das Abendmahl würdig genießen; als reinigende Macht erweist es sich an denen, die es unwürdig genießen. Diese auf den ersten Blick höchst auffallende Meinung hängt zusammen mit der Deutung, welche Johannes Damascenus den Versen 1. Kor. 11, 28 ff. gibt. Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich Gericht, d. h. der nötigt den Herrn, ihn heimzusuchen mit allerlei Krankheit und Schickung. Diese Heimsuchungen sollen läuternde, reinigende Bedeutung haben, damit die Betreffenden nicht dem endlichen Gerichte verfallen, sondern gerettet werden. So wird das Wort von dem Gericht über den unwürdigen Abendmahlsgenuß zu einem Trostworte.

Digitized by Google

Die Leiden, welche auf ihn folgen, sind Zeichen, daß der Herr zeitlich richtet, um ewig zu retten, also Zeichen seiner Gnade und Liebe: *παιδευόμεθα ὑπὸ τοῦ κυρίου*[1]) (in ep. ad Cor. 11, 28 ff.).

Von dieser Exegese her wird erst der entsprechende Passus der Abendmahlslehre verständlich. Wie das Feuer verunreinigtes Gold, so reinigt das *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ* (im Verlaufe der Ausführungen ist statt seiner an den *κύριος* als Subjekt gedacht), den, der sich nicht selber richtet. *Καθαίρει νόσοις καὶ ἐπιφοραῖς παντοίαις.* Wo diese läuternde Wirkung zum Ziele gelangt, da ist die Frucht Gemeinschaft mit dem Herrn: *δι' αὐτοῦ καθαιρόμενοι ἑνούμεθα κυρίῳ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ καὶ γινόμεθα σῶμα Χριστοῦ.* Man kann nicht behaupten, daß die Ausführungen des Damasceners von großer Klarheit sind. Es bleibt manches unklar, vor allem, wie nun eigentlich *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ* an diesem Läuterungsprozeß beteiligt sind, und es hat wohl guten Grund, daß der persönliche *κύριος* stillschweigend an ihre Stelle tritt als Subjekt des *καθαίρειν*. Denn ließe sich auch denken, daß *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ χωροῦντα εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος* gleichsam wie ein Gift die verschiedenen Krankheiten wirkten, so bleibt doch unverständlich, wie sie die *παντοίας ἐπιφοράς* (omnifarias inmissas calamitates) bewirken sollten, die gleichfalls zur Erziehung dienen sollen. Ist so auch nicht strikte in Abrede zu stellen, daß hier Vorstellungen wirksam sein könnten, nach welchen naturhafte Wirkungen im Gefolge des Abendmahlsgenusses erscheinen, so darf man zugleich nicht übersehen, daß der Effekt, auf den sie zielen, schließlich doch nur durch ein ethisches Verhalten der von ihnen Betroffenen (nämlich derer, die sich in diese erziehende Betätigung des Herrn finden) zu stande kommt. Jedenfalls aber ist keine Rede davon, daß durch *αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ* eine

[1]) Diese Deutung steht gewiß höher als manche Weise, durch den Hinweis auf den unwürdigen Genuß vom Abendmahle abzuschrecken.

Digitized by Google

Umbildung der menschlichen *φύσις* zu stande kommt, und das ist die Frage, um die es sich für uns handelt. Wenn Krankheiten als Wirkungen derselben erscheinen, dann ist die menschliche *φύσις* gerade in ihrer empirischen Schwachheit vorausgesetzt.

Endlich schließt aber Johannes von Damaskus den Gedanken an magische Wirkungen selber noch ausdrücklich aus. Entsprechend jenem *ἡ ἀναγέννησις κατὰ ψυχὴν γίνεται* bei der Taufe, fügt er hier hinzu: *πνεῦμα ζωοποιοῦν ἐστιν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου. τὸ γὰρ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.* Er fühlt zwar, daß er durch solche spiritualisierende Sätze mit seinen sonstigen Behauptungen über *σάρξ* und *σῶμα* in Konflikt gerät. Daher fügt er hinzu: *τοῦτο δὲ λέγω, οὐκ ἀναιρῶν τὴν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὸ ζωοποιὸν καὶ θεῖον τούτου δηλῶσαι βουλόμενος.* Letztlich ist es aber doch das *πνεῦμα*, welches im *σῶμα* wirksam ist.

Wir sahen oben, daß mit der Taufe die Vergottung, wenn auch nicht nach direkter Aussage des Johannes, so doch dadurch verbunden erscheint, daß der Christ in ihr in Gemeinschaft mit Gott tritt. Ganz genau im selben Sinne kann man auch reden von einer Vergottung durch das Abendmahl. Das Abendmahl wird mit Recht eine *μετάληψις* genannt: *δι' αὐτῆς γὰρ τῆς Ἰησοῦ θεότητος μεταλαμβάνομεν.* Ebenso heißt es mit Recht *κοινωνία διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος.* Außerdem ist an einer Stelle die *θέωσις* des Christen ausdrücklich mit dem Abendmahl verbunden. *Προσελθῶμεν* (zum Tische des Herrn) *πόθῳ διακαεῖ καὶ τοῦ θείου ἄνθρακος μεταλάβωμεν, ἵνα τὸ πῦρ τοῦ ἐν ἡμῖν πόθου προσλαβὸν τὴν ἐκ τοῦ ἄνθρακος πύρωσιν καταφλέξῃ ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας καὶ φωτίσῃ ἡμῶν τὰς καρδίας καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ θείου πυρὸς πυρωθῶμεν καὶ θεωθῶμεν.* Daß hier von einer Vergottung die Rede ist, welche in die Gegenwart fällt, beweist das nebenanstehende *πυρωθῶμεν*, das sich auf keinen Fall auf die

Zukunft beziehen läßt. Wie wir uns die *θέωσις* vorzustellen haben, darüber belehrt uns das Bild des Feuers, das wir von den Ausführungen über die *θέωσις* der menschlichen Natur Christi her kennen. Es durchglüht unsere *φύσις*, ohne sie zu verändern.

So ist das Abendmahl für die Bewährung des Christenstandes von hoher Bedeutung, nur vermittelt es keine wesenhafte Vergottung der menschlichen Natur durch das Einströmen der göttlichen. Trotz allen Wirkungen des Sakramentes bleibt das Heil des Christen letztlich abhängig von seiner sittlichen Treue bezw. seiner Rückkehr zur Taufe durch Buße. Darüber spricht sich Johannes von Damaskus unzweideutig aus: *κἂν τις ποιήσῃ πάσας τὰς δικαιοσύνας καὶ ἐπιστρέψας ἁμαρτήσῃ καὶ ἐξέλθῃ ποθῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ βίου, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀποθανεῖται. Ὁμοίως καὶ ὁ ἁμαρτωλός, ἐὰν μετανοήσῃ καὶ ἐν τῇ μετανοίᾳ ἀποθάνῃ, οὐ μνησθῶσιν αἱ ἁμαρτίαι αὐτοῦ* (contra Manichaeos 75). Darum macht er sich auch den Spruch des griechischen Weisen zu eigen: *οὐ δεῖ μακαρίζειν ἄνθρωπον πρὸ τῆς τελευτῆς. ἕως οὖν ὁ ἀγῶνος ἐνέστηκεν καιρός, οὔπω κατείληφεν* (in ep. ad Philippenses 3, 13).

Von hier aus wird deutlich, daß auch das *συναφθαρτίζει ἡμᾶς* als Aussage über das Abendmahl nicht redet von einer in das Diesseits hineinfallenden physischen Wirkung, von einer hier schon anhebenden und sich steigernden Begabung mit der *ἀφθαρσία*, sondern von einer Verbürgung der *ἀφθαρσία* durch die im Abendmahle befestigte Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Gott. Das wird auch bestätigt dadurch, daß sich bei Johannes von Damaskus auch nicht die leiseste Spur davon findet, daß die *ἀφθαρσία* auf anderem Wege Wirklichkeit wird als durch die *ἀνάστασις*.

4. Die Vollendung des Christenstandes.

Der Eingang in das volle Leben bei Gott, der Eintritt des Vollendungsstandes geschieht mit der gemeinsamen Auferstehung

Digitized by Google

an dem Ende dieses Äons. Über den Zwischenzustand spricht sich Johannes von Damaskus nicht eingehender aus. Die Seele, als unsterblich, lebt von dem Leibe getrennt weiter. Die Seelen der in Gott Gestorbenen *ζῶσι ἐν χειρὶ αὐτοῦ* (de fide orth. IV, 27). *Τί δὲ τιμιώτερον τοῦ ἐν χειρὶ εἶναι θεοῦ; Ζωὴ γάρ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ φῶς καὶ οἱ ἐν χειρὶ θεοῦ ὄντες ἐν ζωῇ καὶ φωτὶ ὑπάρχουσιν* (de fide orth. IV, 15). Ist so der leiblose Zustand zwar kein unseliger, so ist er doch keineswegs schon der vollkommene. Erst wenn die *συνάφεια πάλιν ψυχῆς καὶ σώματος* erfolgt ist, ist das *ζῶον ἄνθρωπος* wieder in seiner ganzen Wirklichkeit vorhanden. Es wäre töricht, überhaupt von *ἀνάστασις* zu reden, wenn nicht die Leiber auferständen. *Ἀνάστασιν λέγοντες, σωμάτων φαμὲν ἀνάστασιν· αἱ γὰρ ψυχαὶ ἀθάνατοι οὖσαι πῶς ἀναστήσονται;* (a. a. O.).[1])

Es liegt Johannes ferner daran, die Selbigkeit des begrabenen und auferstandenen Leibes festzuhalten. Kein Verwesungsprozeß vermag ihn an dieser Behauptung irre zu machen. Wohl gilt von dem toten Leibe, *ὅτι φθείρεται καὶ διαλύεται.* Er kehrt zur Erde zurück, von der er genommen ist, allein *αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ φθειρόμενον καὶ διαλυόμενον, αὐτὸ ἀναστήσεται ἄφθαρτον.* Genau ebenso wie er die Selbigkeit des begrabenen und des Herrlichkeitsleibes Christi betont, legt Johannes Wert auf dieselbe bei den Christen. Wohl ist die Vorstellung des Wie eine unvollziehbare. Es waltet hier eben der Schöpfergott in analoger Weise wie bei der ersten Schöpfung, und in dem Glauben an seine Allmacht kommen alle Fragen und Zweifel zur Ruhe. *Οὐκ ἀδυνατεῖ γὰρ ὁ ἐν ἀρχῇ ἐκ τοῦ χοὸς τῆς γῆς αὐτὸ συστησάμενος πάλιν ἀναλυθὲν καὶ ἀποστραφὲν εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη, κατὰ τὴν τοῦ δημιουργοῦ ἀπόφασιν, πάλιν ἀναστῆσαι αὐτό.*

Beide Behauptungen, die der Verwesung des Leibes wie die der Selbigkeit des verwesten und des auferstandenen Leibes

[1]) Die Erinnerung hieran wäre auch für manchen modernen Mißbrauch des Terminus Auferstehung von Nutzen.

Digitized by Google

sind von Bedeutung für das Verständnis des Vergottungsgedankens. Hätte bisher noch die Möglichkeit des Gedankens an einen in das diesseitige Leben des Erlösten fallenden, die menschliche φύσις umbildenden pharmakologischen Vergottungsprozeß bestanden, durch die Tatsache der διάλυσις des Leibes würde sie gewiß hinfällig. Wäre die menschliche Natur durch Einströmen der göttlichen hier schon wesenhaft vergottet, sie könnte auch nach ihrer Leibesseite hin nicht mehr der Auflösung anheimfallen. Wohl kennt auch Johannes Wirkungen des Erlösers auf die menschliche φύσις, denn auch er bekennt sich zur ἀνάστασις τῆς σαρκός, aber diese Wirkungen treten erst ein mit der Gottestat der Auferweckung, und sie vergotten die menschliche Natur nicht in dem Sinne, daß sie damit aufhörte, menschliche Natur zu bleiben, nicht wesenhaft. Hier ist eben die Betonung der Selbigkeit des Leibes von Bedeutung. Wenn in den bisherigen Zitaten stets von σῶμα die Rede war, nicht auch von σάρξ, so ist es doch keineswegs an dem, als ob der Damascener wohl von einer Auferstehung des σῶμα, aber nicht von der der σάρξ redete. Ein Unterschied zwischen σάρξ und σῶμα ist ihm fremd. Das Wort des Auferstandenen (Luk. 24, 39): πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα, führt er zum Beweise dafür an, daß es eine ἀνάστασις τῶν σωμάτων gebe. So beharrt die σάρξ selbst im Vollendungsstande in ihrer Besonderheit, befreit wohl von allem Wechsel und aller Gefahr des Vergehens, aber nicht verändert in ihrem Wesen. Wenn Paulus sagt, daß wir werden συμμορφοὶ τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Phil. 3, 21), οὐ τὴν εἰς ἑτέραν μορφὴν μεταποίησιν λέγει· ἄπαγε· τὴν ἐκ φθορᾶς δὲ μᾶλλον εἰς ἀφθαρσίαν ἐναλλαγήν (de fide orth. (IV, 27). Dieses deutliche Wort gewinnt für uns an Gewicht, wenn wir uns daran erinnern, daß für Johannes Damascenus μορφή = φύσις = οὐσία ist (dialectica c. XXX περὶ οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς). Eine μεταποίησις, welche eine θεο-

Digitized by Google

ποίησις τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως wäre, tritt also nach Johannes auch in der Auferstehung nicht ein, wie sich denn auch keine Stelle auffinden ließ, in welcher er von einer *θέωσις* durch *ἀνάστασις* redet.

Dies ist ihm um so weniger möglich, als er eine *ἀνάστασις* sowohl zum Leben wie zum zweiten Tode kennt. Auch die Gottlosen stehen auf, *ἀλλ' οὐκ εἰς ζωήν. Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν ὁ ἀπόστολος ἀναστήσει, ἀλλὰ ζωοποιήσει, ὃ πλέον τῆς ἀναστάσεως ἦν καὶ τοῖς δικαίοις μόνον δεδωρημένον* (in ep. ad Rom. 8, 11).

Aus dieser Unterscheidung wird deutlich, daß so oft auch als Zweck der Menschwerdung des Logos die Befreiung von der *φθορά* bezeichnet wird, die Gewinnung der bloßen *ἀφθαρσία* doch keineswegs der letzte und höchste Ertrag der Erlösung ist. Über ihr und hinter ihr steht als eigentlicher Endzweck der erlösenden Tat des Christus die *ζωὴ αἰώνιος. Ἐνανθρώπησεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα, ἐφ' ᾧπερ ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον, πάλιν αὐτῷ χαρίσηται ἀθανασίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον εἰς ἀπόλαυσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν* (de sancta Trinitate c. 1). Auch bei Johannes von Damaskus ist die ewige Existenz keineswegs das höchste Gut, sondern die Gemeinschaft mit Gott, dem dreieinigen. Sein großes Werk, die *πηγὴ γνώσεως*, schließt er mit folgendem Satze: *Οἱ δὲ τὰ ἀγαθὰ πράξαντες ὡς ὁ ἥλιος σὺν ἀγγέλοις ἐκλάμψουσιν εἰς ζωὴν αἰώνιον σὺν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ ὁρῶντες αὐτὸν ἀεὶ καὶ ὁρώμενοι καὶ ἄληκτον τὴν ἀπ' αὐτοῦ εὐφροσύνην καρπούμενοι, αἰνοῦντες αὐτὸν σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Ein ewiges Schauen Christi und in ihm ein Schauen Gottes, das ist der Inhalt des ewigen Lebens. Heißt es doch sogar von den Engeln: *ὁρῶντες θεὸν κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς οἱ ἄγγελοι ταύτην τὴν τροφὴν ἔχουσιν.* Gott schauen, das ist die Speise der Vollendeten. So geht denn die

ursprüngliche Bestimmung des Menschen in Erfüllung, daß er vergottet werde τῇ πρὸς θεὸν νεύσει· θεούμενος δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενος οὐσίαν: nicht vergöttlicht durch Verwandlung in die göttliche Wesenheit (de fide orth. II, 12).

Damit haben wir auch bei Johannes Damascenus den Christen auf seinem Wege vom Werden bis zur Vollendung seines Christenstandes begleitet und nirgends die Vorstellung einer wesenhaften Vergottung der menschlichen Natur durch die göttliche gefunden, wohl aber öfter die ausdrückliche Ablehnung einer solchen. Absichtlich aber haben wir bisher die interessanteste Stelle für unsere Frage beiseite gelassen, um an ihr zum Schlusse die Richtigkeit unseres Ergebnisses noch einmal zu erproben. Die Stelle steht in dem 15. Kapitel des 4. Buches de fide orthodoxa, welches handelt περὶ τῆς τῶν ἁγίων καὶ τῶν λειψάντων αὐτῶν τιμῆς. Das Kapitel beweist wie wenige, wie tief Johannes von Damaskus in den Glauben an magische, physische Wirkungen der Reliquien verstrickt ist. Διὰ τῶν τῶν ἁγίων σωμάτων δαίμονες ἀπελαύνονται, νόσοι φυγαδεύουσιν, ἀσθενεῖς θεραπεύονται, τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, λεπροὶ καθαίρονται u. s. w. Um so mehr muß es auffallen, wie weit entfernt seine gleichzeitigen Aussagen über die Vergottung der Heiligen von aller in die φύσις hineinwirkenden Magie sind. Die Heiligen sind θεοί, das spricht er geradezu aus, und zwar hat er dabei die ἅγιοι im Sinne, wie sie im Stande der Vollendung bei Gott sind. Verstände der Damascener nun ihr Gottsein irgendwie als eine Versetzung in die göttliche φύσις, so läge nichts näher, als hiervon die wunderbaren Machtwirkungen ihrer Leiber abzuleiten. Allein derartige Gedanken liegen ihm sehr fern. Er nennt die ἅγιοι genau ebenso θεοί, wie er sie υἱοί, τέκνα, κύριοι, βασιλεῖς, κληρονόμοι, συγκληρονόμοι nennt, und nicht anders. Εἰ βασιλεὺς βασιλευόντων καὶ κύριος κυριευόντων

Digitized by Google

καὶ θεὸς θεῶν λέγεται ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων καὶ κύριος, πάντως καὶ οἱ ἅγιοι θεοί τε καὶ κύριοι καὶ βασιλεῖς. Τούτων θεὸς ὁ θεὸς καὶ κύριος καὶ βασιλεύς ἐστί τε καὶ λέγεται. Hier kommt das Gottsein also auf eine Benennung hinaus, zu welcher das Recht aus der Verbindung des ἅγιος mit dem θεός, des θεὸς mit dem ἅγιος hergeleitet wird. Wir begegnen auch hier jener Stelle aus Ps. 50, 1, wo vom אֵל אֱלֹהִים die Rede ist, auf welche auch Athanasius zurückgreift, indem er unter den אֱלֹהִים Menschen versteht. Johannes beruft sich weiter darauf, daß Gott den Moses zum Gott für Pharao gemacht habe: נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה (2. Mos. 7, 1). Auch aus dieser alttestamentlichen Begründung geht deutlich hervor, wie wenig er hier an ein wesenhaftes Gottsein denkt. Allein er wird noch deutlicher: βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκών. Warum soll man nicht auch den Menschen, ὃν ὁ θεὸς ἐδημιούργησεν οἰκείαις χερσὶν κατ' οἰκείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, θεός nennen können, sofern er durch die Erlösung zur richtigen Stellung zu seinem Gott gelangt ist? Er ist θεὸς οὐ φύσει, ἀλλὰ ἑνωθεὶς θεῷ καὶ τοῦτον ἔνοικον δεξάμενος καὶ τούτου μεθέξει γεγονὼς χάριτι, ὅπερ αὐτός ἐστιν φύσει. Hier wird noch einmal deutlich, wie mit der Vergottung lediglich eine ἕνωσις θεῷ gemeint ist, bei der es jedoch zu keiner Vermischung von Gott und Mensch kommt. Es bleibt ewig bei dem χάριτι. So gut es von den Engeln heißen kann: ἔξωθεν τῆς οὐσίας τὸν ἁγιασμὸν ἔχουσιν ἐκ τοῦ πνεύματος (de fide orth. II, 3), gilt auch von den Menschen ἔξωθεν τῆς οὐσίας bezw. τῆς φύσεως ἔχουσιν τὴν θέωσιν ἐκ τοῦ πνεύματος bezw. ἐκ τῆς ἁγίας τριάδος.

Digitized by Google

III.
Beurteilung der Darstellung der griechischen Erlösungslehre in Harnacks „Wesen des Christentums" von dem hier gewonnenen Ergebnis aus.

Zunächst sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß die eben abgeschlossene Untersuchung ihre Entstehung nicht dem Bestreben verdankt, nun auch die dogmengeschichtlichen Partieen dieses Buches einer Kritik zu unterziehen, nachdem dies für das Gebiet des Neuen Testaments reichlich geschehen ist. Untersuchungen über die Christologie des Athanasius, welche bald auf die Lektüre des Harnackschen Buches folgten, führten ganz nebenbei auf manche Stelle, deren Unterschied von der Zeichnung der griechischen Erlösungslehre bei Harnack so auffallend ist, daß er nicht unbemerkt bleiben konnte. Das gab die Veranlassung, genauer auf die einschlägigen Stellen zu achten und sie zu einer Soteriologie des Athanasius zusammen zu stellen. Der Versuch der Erprobung des gewonnenen Resultats an der Lehre eines weiteren einflußreichen griechischen Theologen führte zur gleichen Fragestellung bei Johannes Damascenus.

Im Vorwort zur ersten Auflage sagt Harnack, die rein historische Aufgabestellung schließe die Verpflichtung ein, das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen. Irrtümer seien dabei unvermeidlich, aber als A r c h ä o l o g i e bleibe die Geschichte stumm. Mit Recht verwahrt er sich dadurch gegen eine Kritik, welche eine solche zusammenfassende Darstellung mit unwesentlichen Korrekturen in Nebendingen, die doch das Gesamtbild nicht ändern, meint ins Unrecht setzen zu können. Darum handelt es sich aber in unserm Falle nicht. Es handelt sich bei dem Vergottungsgedanken „um den letzten und obersten Gedanken der griechischen Theologie" (s. o.).

Digitized by Google

Es handelt sich hier um „diejenige Erlösungsvorstellung, welche in der griechischen Kirche souverän im Vordergrund steht“ (Wesen des Christentums, akademische Ausgabe, S. 145). Es handelt sich hier um Aufstellungen, deren Einfluß auf die heutige theologische Arbeit ein weitgreifender ist (s. o. Kaftan), weitgreifend darum, weil unter ihrer Voraussetzung und von ihnen aus die zentralen Lehren der griechischen Kirche abgelehnt werden. „Die Lehren von der wesensgleichen Trinität und von der Gottmenschheit des Erlösers stehen und fallen mit der Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit“ (S. 146).

Von dieser Erlösungsvorstellung glauben wir nun den Nachweis erbracht zu haben, daß sie nicht diejenige der griechischen Theologie ist, soweit Athanasius und Johannes von Damaskus in Frage kommen. Von diesem Ergebnis aus kommen wir zu dem weiteren, daß die Zusammenfassung des Wesentlichen der griechischen Erlösungslehre, wie sie Harnack auf S. 144—147 bietet, auf Athanasius und Johannes gesehen, mit dem geschichtlich vorliegenden Tatbestande nicht zusammenstimmt.

Es ist nur ein Beweis dafür, wie geschlossen die Zeichnung der griechischen Erlösungslehre ist, die Harnack bietet, und wie ganz dieselbe von dem Gedanken der Vergottung, wie er sie versteht, beherrscht ist, wenn wir von unserm andern Verständnis derselben aus zu der scharfen Antithese gelangen müssen, daß die Darstellung der griechischen Erlösungslehre durch Harnack, so wie sie uns das Wesen des Christentums bietet, in jedem wesentlichen Punkte als eine irrige erscheint, wenn man sie an Athanasius und Johannes mißt.

Es gilt nun den Nachweis des Rechtes dieser Antithese zu liefern. Im Interesse desselben wird es nötig sein, die betreffenden Sätze erst genau auf ihren Inhalt zu prüfen und den

Digitized by Google

letzteren herauszustellen. Nicht alle Sätze der Darstellung erfreuen sich völliger Deutlichkeit.

Die christliche Erlösung ist Erlösung vom Tode, damit Erhebung zu göttlichem Leben, also Vergottung: so lautet die grundlegende Definition. Da diese Auffassung „im Evangelium einen sicheren Anhaltspunkt und in der paulinischen Theologie eine Stütze hat“, könnte man versucht sein, obiger Definition ihren Inhalt aus dem Evangelium und aus Paulus zu geben. Wir würden aber Harnacks Meinung damit nicht treffen. „So wie sie nun ausgebildet wird, ist diese Erlösungsvorstellung dem Neuen Testamente fremd und *griechisch* (d. h. *heidnisch*. D. V.) gedacht.“ *Die Erlösung vom Tode* hat hier also inhaltlich nichts zu tun mit dem paulinischen: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; Sie ist gleichbedeutend mit der Gewinnung der Unsterblichkeit, der stetigen Dauer, der nicht mehr zerstörbaren Existenz. Ebenso hat *das göttliche Leben* nichts zu tun mit jenem reichen Begriffe von ζωὴ αἰώνιος, wie wir ihn bei dem Apostel Johannes finden, es ist hier lediglich *Besitz der Unsterblichkeit*. Da aber das ἀεὶ εἶναι, das ἄφθαρτον εἶναι das *wesentliche* Attribut Gottes im Gegensatze zur Schöpfung ist (s. o.), so ist die Gewinnung der ἀφθαρσία der Vergottung gleich. Wenn also im Folgenden die Rede ist von *ewigem Leben*, dann ist das immer im Sinne stetiger Dauer zu fassen. Und wenn dieses ewige Leben dem *göttlichen* gleichgesetzt wird, welches in die Sterblichkeit eingeht, um sie zu transformieren, dann besteht eben die Erlösung in der Übertragung der endlosen Dauer von Gott auf den Menschen. So wird es verständlich, daß man von einer *naturhaften* Erlösung redet, und ebenso begreift sich, wie man die Begabung mit der Unsterblichkeit als eine *wesenhafte Vergottung* bezeichnen kann.

Vielleicht könnte nun einer meinen, diese Karikatur der Erlösungslehre der Kirche ergebe sich nur durch Konsequenz-

Digitized by Google

macherei unsererseits. Allein Harnack tut uns den Gefallen, sich ganz unmißverständlich in dem folgenden, von ihm selbst unterstrichenen Satze auszusprechen: **Die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist, ewig** (d. h. endlos. D. V.) **zu leben** (S. 145). Deutlicher kann es Harnack nicht wohl sagen, worauf es nach seiner Meinung in der griechischen Erlösungslehre ankommt.

Wir haben es hier nach Harnack mit einer Erscheinung zu tun, die wie viele andere erhärtet, daß die Geschichte der Fixierung der Kirchenlehre die Geschichte ihrer allmählichen Hellenisierung ist. Unter Hinweis auf die Ausführungen J. Burkhardts in seiner „Zeit Konstantins des Großen" (6. Abschnitt) macht man in neuerer Zeit gern darauf aufmerksam, wie stark gerade um die Zeit, da das christliche Dogma sich durchsetzte, in dem griechischen Heidentum das Verlangen nach Unsterblichkeit sich regte. Wie kann ich dem Tode entrinnen? das ist die Frage, welche durch das alternde Heidentum geht, dem die Freude am Diesseits geschwunden ist. Jedes Mittel, auch das abergläubischste, wird ergriffen, jede Prüfung und Qual wird willig erduldet, wenn nur die Unsterblichkeit dadurch gewonnen werden kann (s. die fürchterlichen Prüfungen des Mithraskultes). Auch Harnack weist auf diesen charakteristischen Zug jener Zeit mehrfach hin. Er erwähnt, wie lebhaft die griechische Philosophie den Wunsch nach Unsterblichkeit empfand (S. 146), **und er erklärt die Erlösungslehre der Kirche, die sich im Laufe des dritten Jahrhunderts als die herrschende durchsetzte, aus der Beeinflussung durch diese Sehnsucht des Heidentums nach Befreiung vom Todesverhängnis.** „Der egoistische Wunsch des Heiden nach unsterblicher Dauer," der antike Wunsch nach unsterblichem Leben hat in der griechischen **Dogmatik** die verhängnisvollste Verbindung mit der christlichen Verkündigung geschlossen (S. 147).

Digitized by Google

Ja im Grunde sollte man besser sagen, er hat in der christlichen Dogmatik die christliche Verkündigung besiegt und unwirksam gemacht. Ist doch die Vorstellung der Erlösung innerhalb der Dogmatik der griechischen Kirche griechisch, ja sogar streng griechisch gedacht (S. 144) und dem Neuen Testamente fremd. Wir stehen so vor dem Ergebnis, daß das alternde, müde Heidentum sich an dem siegenden Christentum dadurch rächte, daß es ihm eine Erlösungslehre aufdrängte, an der die christliche Lehre verdarb und die auch dem christlichen Leben viel Schaden zufügte. *Wir stehen so vor der beschämenden Erkenntnis, daß die beiden Lehren, in denen man lange das Schibboleth des Christentums sah und in weiten Kreisen noch heute sieht, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi letztlich auf jenes egoistische Verlangen des mutlosen Heidentums nach Unsterblichkeit zurückzuführen sind.* Wäre es doch ohne die aus ihm herzuleitende Erlösungslehre niemals zu ihnen gekommen (S. 146). Mit Recht erhöbe man da die Forderung, daß die christliche Kirche sich endlich von diesen Lehren lossagen müsse —, mit Recht, wenn Harnack mit diesen Aufstellungen im Rechte wäre. Er ist es nicht.

Daß die Beschränkung des Vergottungsgedankens lediglich auf die Gewinnung der unsterblichen Dauer falsch ist, bedarf eigentlich keines weiteren Nachweises mehr. Wir erinnern nur an zwei Stellen bei Athanasius: ὥσπερ υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, οὕτως ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ ἐσόμεθα (c. Ar. III, 25), und: wir werden Gottes Söhne (s. die Ausführungen über υἱοποίησις = θεοποίησις), ὅταν οἱ κτισθέντες ἄνθρωποι λάβωσιν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ (c. Ar. II, 59). Für Johannes sei daran erinnert, daß θεός genannt werden kann der Christ, ὃς ἑνωθεὶς θεῷ τοῦτον

Digitized by Google

ἐδέξατο ἔνοικον χάριτι (de fide orth. IV, 15). Im übrigen betont es für Johannes Damascenus Harnack in seiner Dogmengeschichte selber, daß sich die Vergöttlichung des Menschen durch Erleuchtung, nicht durch Verwandlung in die göttliche Wesenheit[1]) nach Gottes Absicht vollziehen soll.

Vollends schwer zu verstehen ist aber, wie die Behauptung aufgestellt und gläubig weitergetragen werden konnte, daß die Unsterblichkeit, die unendliche Dauer das höchste Gut der griechischen Erlösungslehre sei (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, S. 4; Harnack a. a. O. S. 145). Aus einem genaueren Einblick in unsere Quellen ergibt sich klar, daß dies keineswegs der Fall ist. Schon die Tatsache, daß in der vielgerühmten Jugendschrift des Athanasius deutlich ein doppelter Zweck der Menschwerdung aufgezeigt wird, Gewinnung der Gotteserkenntnis und Gewinnung der ἀθανασία, hätte davon zurückhalten sollen, beweislos einfach den letzteren als den höheren jenem überzuordnen. In Wirklichkeit besteht die umgekehrte Ordnung zu Recht.

Daß die Unsterblichkeit für Athanasius nicht das höchste Gut ist, ergibt sich gleicherweise aus der Art und Weise, wie er den Urstand, den Stand der Vollendung und die entscheidende Wendung aus dem Stande des Verlorenseins in den Christenstand beschreibt.

Ohne Zweifel tritt in der Beschreibung des Urstandes der Gewinn des ἀεὶ εἶναι, des μένειν ἄφθαρτον als hohes Gut für den Menschen sehr in den Vordergrund. Darum darf aber nicht übersehen werden, daß die ἀφθαρσία von vornherein erst als eine Folge erscheint. Gott ist das wahre Sein, und alles abgeleitete Sein hat nur die Möglichkeit der Dauer, wenn es nicht

---

[1]) Dogmengeschichte II, S. 153. Eine Vergleichung der Einzelausführungen in der „Dogmengeschichte" mit der Gesamtdarstellung im „Wesen des Christentums" zeigt dort mehrfach ein entsprechenderes Verständnis der Anschauungen der beiden Theologen, dies jedoch nur in einem Maße, daß wesentliche Differenzen zwischen „Dogmengeschichte" und „Wesen des Christentums" nicht vorliegen.

Digitized by Google

aus seiner normalen Stellung zu Gott, seiner Quelle, weicht. Das ist die erste und höchste Gabe Gottes an den Menschen, daß er ihn nach seinem Bilde schuf und ihm in seiner Güte von der Kraft seines eigenen Logos schenkte. *Διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄντα ὁμοιότητα, ἣν εἰ ἐφύλαττε διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κατανοήσεως ἤμβλυνεν ἂν ὁ ἄνθρωπος τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν καὶ ἔμεινεν ἄφθαρτος* (de inc. 4). Die auf Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen vorhandene Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Gut, und in ihrer Bewahrung liegt für ihn alles Heil, ihr folgt die *ἀφθαρσία*.

Wie weit Athanasius davon entfernt ist, das dauernde Sein als höchstes Gut zu schätzen, zeigt sich auch noch an einer andern Stelle, die sich gleichfalls auf den Urstand bezieht. *Ἐλεήσας πάλιν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον, ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὤν, οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀνθρώπους ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσιν καὶ τὸ εἶναι. Ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσιν τὸν ἑαυτῶν ποιητήν;* (de inc. 11). Ein Sein ohne Erkenntnis Gottes wäre wertlos. Kann man deutlicher bekunden, daß das pure Sein nicht das Höchste ist? Dem entsprechend ist es Gottes gütige Absicht über die Menschen bei ihrer Erschaffung, *ἵνα γινώσκοντες τὸν ποιητὴν ζῶσιν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὄντως βίον*. Nur wenn Gotteserkenntnis sich mit dem Leben verbindet, ist es ein Leben *ὄντως μακάριον* (ebenda)! [1])

Das gleiche Ergebnis, daß die unendliche Dauer das höchste Gut nicht sein kann, folgt auch aus dem Blicke auf die Vollendung. Wäre die unendliche Dauer das höchste Gut, dann müßte sie auch der letzte Erfolg der Erlösung sein, der durch nichts mehr überboten würde. Dem ist nicht so. Erscheint das

---

[1]) Es kommt hier nicht darauf an, ob diese Gotteserkenntnis tief und reich verstanden wird oder nicht, sondern daß ohne sie das Sein wertlos wäre.

Digitized by Google

bleibende Sein in der Absicht Gottes als Folge der bewahrten Hinkehr des Menschen zu seiner Lebensquelle, so hier als Voraussetzung und Mittel für den höchsten Lebensstand, der für den Menschen erreichbar ist, zwar gewiß als eine unbedingt notwendige und höchst wertvolle Voraussetzung, aber eben immerhin nur als solche und somit nicht als höchstes Gut. Es ist oben in dem Abschnitt über den Vollendungsstand des Christen nachgewiesen worden, daß hinter der Gewinnung der *ἀφθαρσία* durch die *ἀνάστασις* ein reiches, herrliches Leben liegt, dessen Inhalt aber nicht die Freude an der unendlichen Dauer sein wird, sondern die Freude am Herrn. Jene Gotteserkenntnis, welche nach Gottes ursprünglichem Plane das Leben zu einem *βίος ὄντως μακάριος* machen sollte, erscheint hier in der Vollendung als das Schauen seines Christus. Seine Schrift de incarnatione schließt Athanasius mit dem Wunsche, es möge dem aufrichtigen und frommen Leser gelingen, *ἵνα ἀπολάβῃ τὰ τοῖς ἁγίοις ἀποκείμενα ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν . . . ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Die *ἀφθαρσία* ist nicht letzter und höchster Gewinn der Menschwerdung.

Diesem Ergebnis aus dem Blicke auf den Urstand und die Vollendung entspricht endlich auch die Schätzung des Eintritts in den Christenstand. Wäre die *ἀφθαρσία* das höchste Gut, dann könnte der Christenstand immer nur als ein durch die *ἀνάστασις* zu vollendender erscheinen in dem Sinne, daß erst mit ihrem Eintritt die *σωτηρία* eigentlich vorhanden wäre. Das Umgekehrte ist der Fall. Mit dem wirklichen Eintritt des Christenstandes ist eigentlich auch schon die *ἀφθαρσία* vorhanden, weil durch ihn gewiß verbürgt als unausbleibliche Folge. Das, was den Christenstand zu einem solchen macht, ist nicht die *ἀφθαρσία*, sondern die wiedergewonnene Gemeinschaft mit Gott: *διὰ τὴν δεδομένην ἡμῖν χάριν τοῦ πνεύματος ἡμεῖς ἐν αὐτῷ γενόμεθα καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν καὶ ἐπειδὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*

Digitized by Google

ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἔχοντες τὸ πνεῦμα νομιζόμεθα ἐν θεῷ γενέσθαι καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν (c. Ar. III, 24).

Noch deutlicher tritt es bei Johannes zu Tage, daß die Unvergänglichkeit nicht das höchste Gut ist. Auch er schätzt das *εἶναι*. Es gibt kein Sein, ohne daß es von Gott her seinen Bestand hat, und in diesem Sinne ist es immer etwas Gutes, aber das höchste Gut ist es ihm nicht. Ein ewiges Sein hat ja auch der Teufel. Es ist ein Beweis der großen Güte Gottes, daß er auch dem Teufel sein Sein läßt und weiter gewährt: *Τὸ εἶναι ἀγαθόν ἐστι καὶ δῶρον θεοῦ* (contra Manichaeos c. 36). Auch die unseligen Menschen haben ein Sein, ja sie werden sogar der *ἀφθαρσία* teilhaftig, denn auch sie werden auferweckt. Wie aber kann das *εἶναι ἀεί*, die ewige Dauer, höchstes Gut sein, wenn sie zusammen bestehen kann mit ewiger Pein? So scheidet denn Johannes *ἀνάστασις* und *ζωή*, letztere ist ein höheres Gut: *τὸ ζωοποιεῖσθει πλέον τῆς ἀναστάσεως* (ad Rom. 8, 11). Ganz dem entsprechend redet er davon, daß uns Christus die *ἀθανασία* schenkt *εἰς ἀπόλαυσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν* und teilt so der *ἀθανασία* den Wert eines notwendigen Mittels zu (de sancta Trinitate 1) wie Athanasius. Der Inhalt des ewigen Lebens besteht auch ihm nicht in dem Hochgefühl des endlosen Seins, sondern in dem Schauen Christi und dem Geschautwerden von ihm (Ende der *πηγὴ γνώσεως*). Endlich liegt auch bei ihm das entscheidende Moment des Christenstandes nicht in der *ἀφθαρσία*, sondern im Haben Gottes im Geiste: *ἔχε τὸ πνεῦμα, καὶ ἀναστήσεται τὸ σῶμα* (ad Rom. 8, 11). Bald ist die *ἀφθαρσία* Mittel, bald Folge, nie aber letzter Zweck und darum nie höchstes Gut.

Man muß schon Athanasius und Johannes für Nullen halten, die in einer Zusammenfassung der Erlösungslehre der griechischen Kirche außer acht gelassen werden können, oder man darf nicht allgemeinhin behaupten, daß die *ἀφθαρσία*, daß ewig zu leben der Güter höchstes in der griechischen Theologie sei.

Digitized by Google

Mit Absicht haben wir an dieser Stelle eine eingehendere Nachprüfung unternommen, weil der Begriff des höchsten Gutes neuerdings besonders durch Ritschl eine große Bedeutung gewonnen hat. Von ihm aus soll man jede Theologie allseitig beurteilen. Um so wichtiger ist da die Aufgabe, diesen Begriff richtig zu fassen, um so verhängnisvoller ein Irrtum in seiner Bestimmung. Ist die ἀφθαρσία nicht das höchste Gut der griechischen Theologie, dann wird sich ihre Gesamtbeurteilung anders, wie wir meinen, günstiger gestalten.

Als Gegenstück zur ἀφθαρσία, dem höchsten Gute, erscheint die Sterblichkeit und zwar die Sterblichkeit an sich als das größte Übel und als die Ursache aller Übel. Auch diese Behauptung besteht nicht die Probe einer Bewährung durch unsere beiden Gewährsmänner.

Zunächst ist es mit der Sterblichkeit bei beiden keine so ganz einfache Sache. Sie reden von ihr in verschiedener Weise. Einmal denken sie dabei an die Sterblichkeit, wie sie damit gegeben ist, daß der Mensch von Gott aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen worden ist. Sie könnte man wohl am ehesten die Sterblichkeit an sich nennen. Sie erscheint aber nicht als Übel, geschweige denn als das größte Übel. Ist sie doch da nach Gottes Schöpferwillen und darum, wie jede Einrichtung der Schöpfung, gut, und liegt doch bei ihr die Möglichkeit und die Aussicht auf die ἀφθαρσία und zwar ohne Durchgang durch den Tod.

Weiter reden beide Theologen von der Sterblichkeit, wie sie gegenwärtig die Menschheit beherrscht, und zwar, wie begreiflich, viel mehr als von jener schöpfungsmäßigen, meidbaren φθορά in ferner Urzeit. Die gegenwärtige Sterblichkeit, mit welcher der Tod unausweichlich verbunden ist, meint wohl Harnack mit der Sterblichkeit an sich. Diese Sterblichkeit ist gewiß ein großes Übel, das schwer auf der Menschheit lastet, und Quelle vieler Übel, aber sie ist das nicht als Sterblichkeit an sich, sondern als Sterblichkeit infolge davon, daß durch Adam die Sünde in die

Welt kam und mit der Sünde der Tod. Mag man in der griechisch-heidnischen Welt die Sterblichkeit an sich beklagen, in der griechisch-christlichen Welt denkt man immer, wenn man Tod sagt, zugleich auch an Sünde und Gericht. Harnack[1]) möchte sowohl bei Athanasius wie bei Johannes Damascenus die Bedeutung des Adamsfalles nicht allzuhoch einschätzen. Zwar gibt er zu, daß in de incarnatione der Kontrast zwischen dem Zustande vor und nach dem Falle zuweilen als ein ganz gewaltiger erscheint, aber er will das nicht als eigentliche Meinung des Athanasius gelten lassen. Er betont, daß nicht einmaliger Verlust, sondern allmähliche Depotenzierung die Anschauung des Athanasius sei. Dies gilt jedenfalls nicht für seine Anschauung vom Tode. Dieser kommt nicht allmählich, sondern ein für allemal infolge göttlichen Richterspruchs über die Menschheit (s. außer de incarnatione 2—8 u. a. c. Ar. II, 55) und lastet von Adam her auf jedem Menschen, der in die Welt kommt. Gerade je drückender man ihn empfindet, desto deutlicher tritt darin die große Bedeutung des Adamsfalles für die Menschheit zu Tage. Auch bei Johannes von Damaskus darf man aus der Tatsache, daß er kein besonderes Kapitel über den Sündenfall hat, nicht schließen, daß ihm derselbe von geringer Bedeutung wäre. Wir begegnen immer wieder und gerade an bedeutsamen Stellen der Rückbeziehung auf den ersten Adam, durch den der Tod gekommen (de fide orth. II, 28; III, 1; contra Manichaeos 71 u. a.).

Aber nicht nur als Gericht über die Adamssünde erscheint die mit dem *θάνατος* verbundene Sterblichkeit, auch als Folge derselben. *Οἱ ἄνθρωποι ἀποστραφέντες τὰ αἰώνια καὶ συμβουλίᾳ τοῦ διαβόλου εἰς τὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστραφέντες ἑαυτοῖς αἴτιοι τῆς ἐν τῷ θανάτῳ φθορᾶς γεγόνασιν* (de inc. 5). Mit der Abkehr vom Ewigen und der

[1]) Dogmengeschichte II, S. 45. 53.

Zukehr zum Vergänglichen waren gemäß der schöpfungsmäßigen Beschaffenheit des Menschen die *φθορά* und der *θάνατος* als notwendige Folge gegeben. So liegt in der Sünde des ersten Adam die Ursache des Todesübels wie auch diejenige aller übrigen Übel. Das Sterben ist Folge der Trennung von Gott durch Ungehorsam. Das Getrenntsein von Gott infolge der Sünde ist darum das größte Übel, wie die Vereinigung mit ihm das höchste Gut. Darum ist auch der Tod überwunden und wird getrost für nichts geachtet, sobald Gottes Geist in uns wohnt.

Nun weiß aber sowohl Athanasius wie Johannes noch von einer *φθορά*, die schlimmer ist als die, von der wir eben handelten. Die letzte Konsequenz der Loslösung des Menschen von der Quelle seines Lebens wäre die völlige Wiederauflösung des menschlichen Lebens, als ob es nicht geschaffen wäre. *Τῷ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε* (Gen. 2, 10), *τὶ ἂν ἄλλο εἴη ἢ τὸ μὴ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν;* (de inc. 3). Johannes nennt diese letzte und völlige *φθορά* auch *διαφθορά*. Er hat ein besonderes Kapitel über diesen Unterschied: *περὶ φθορᾶς καὶ διαφθορᾶς* (de fide orth. III, 28). Sonst wird diese völlige Auflösung wohl auch von beiden als *διάλυσις* und *ἀφανισμός* bezeichnet. Indessen bleibt solche völlige Auflösung immer doch nur im Gebiete der Möglichkeit. Gottes Ehre läßt es nicht zu, daß dem Teufel so ganz sein Spiel gelinge (de inc. 6), ja Gott gewährt selbst dem Teufel und den unseligen Geistern wie den unseligen Menschen noch das Sein (s. o.). Hat so diese Anschauung auch nur hypothetischen Wert, so zeigt sie doch deutlich, wie ganz alles darauf ankommt, ob der Mensch sich in Verbindung mit Gott erhält oder nicht, ob Gott sich von dem Menschen zurückzieht oder nicht, und dient damit auch ihrerseits zum Beweise, daß das Getrenntsein von Gott das größte Übel und aller Übel Wurzel ist.

Digitized by Google

Vergottung ist Gewinn der Unsterblichkeit als des höchsten Gutes, das ist die These, welche wir in Vorstehendem als eine irrtümliche zu erweisen suchten. Die Beurteilung der andern, daß die so verstandene Erlösungslehre aus dem griechischen Heidentum stamme, stellen wir einstweilen zurück und fassen nunmehr die Frage ins Auge, wie sich Harnack *den Vergottungsvorgang* denkt. Auch hier soll sich das streng griechische Gepräge der Erlösungsvorstellung zeigen, *indem* „*die Erlösung vom Tode ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt werde.* Die göttliche Natur muß *einströmen* und muß die sterbliche Natur *umbilden.* Es handelt sich um einen *realen Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur.* Das Göttliche muß leibhaftig in die *Sterblichkeit* eingehen, um sie zu *transformieren.*“

Es sind das die Sätze, denen man den Vorwurf der Undeutlichkeit nicht ersparen kann, zumal wenn man an die vielen nichttheologischen Hörer und Leser denkt. Was soll es heißen: die Sterblichkeit soll transformiert werden? *Befreiung* von der Sterblichkeit gilt doch als das Ziel. Ist Unsterblichkeit eine Transformation der Sterblichkeit? Doch das ist nebensächlich. Wichtiger ist, daß man aus diesen Ausführungen nicht ersehen kann, wann und womit dieser pharmakologische Vergottungsprozeß eigentlich beginnt, wie weit er sich erstreckt, was man sich nun eigentlich unter dem realen Eingriff in die menschliche Konstitution vorzustellen hat, wann und wie sich dieser Eingriff vollzieht u. s. w.

Wir hörten bisher, daß die Erlösung sich durch den Gewinn der ἀφθαρσία vollziehe, und in seiner Dogmengeschichte redet Harnack konsequent von der Vergottungs*hoffnung.*[1]) „In der Gegenwart ist nur ein *vorläufiger* Heilsbesitz vorhanden . . .

[1]) A. a. O. II, S. 65. 46.

in der sicheren *Hoffnung auf Vergottung.*" „Die Vergottung ist *eine künftige*" (auch für die, welche die Mysterien genießen). Jene Definition und diese eschatologische Deutung legen den Gedanken nahe, die Vergottung mit der ἀνάστασις zu verbinden als in ihr geschehend und durch sie vermittelt. Allein die Beschreibung des Vergottungsprozesses, wie sie Harnack im „Wesen des Christentums" bietet, paßt so wenig auf das, was in der Auferstehung geschieht, daß man vermuten könnte, er denke bei derselben keineswegs nur an die Auferstehung. Was geschieht bei der Auferstehung? In ihr weckt durch Betätigung seiner schöpferischen Allmacht Gott das σῶμα ἀναλυθὲν καὶ ἀποστραφὲν εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη, wieder auf (s. o.). Paßt auf diesen Allmachtsakt Gottes die Bezeichnung: pharmakologischer Prozeß oder die Vorstellung von einem Einströmen der göttlichen Natur? Wie verhält sich die menschliche Natur *nach* der Auferstehung zu derjenigen *vor* der Auferstehung? Ausdrücklich wird abgelehnt, daß mit der Gewinnung der ἀφθαρσία in der ἀνάστασις eine Umbildung der menschlichen Natur verbunden sei. Das, worauf die menschliche Natur in der Schöpfung bereits angelegt war, erreicht sie nun, aber unter Bewahrung ihrer Selbigkeit (s. o.). Wie stimmt damit der reale Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur, die Umbildung der sterblichen Natur, wie die *wesenhafte* Vergottung derselben? Sollen alle diese Worte nichts Weiteres besagen als Begabung der menschlichen Natur mit Unsterblichkeit durch den Akt der Auferweckung, dann sind sie möglichst ungeschickt gewählt.

Sie machen indessen nicht diesen Eindruck. Den meisten Lesern mag es doch wohl so scheinen, daß hier die Erlösung als ein Vorgang beschrieben werden soll, der sich durch nicht persönlich vermittelte, physische und magische Wirkungen vollzieht (pharmakologischer Prozeß, Einströmen der göttlichen Natur) und dessen Effekt letztlich eine reale Veränderung der menschlichen Natur, weil eben eine wesenhafte Vergottung, ist. Durch

Digitized by Google

diesen Eindruck ist auch die Durchführung unserer Untersuchung durch alle Stadien des Christenstandes veranlaßt, um zu prüfen, ob sich irgendwo vor, in und nach der Auferstehung derartige Wirkungen und ein solcher Erfolg behauptet fänden. Nirgends ließen sich solche Wirkungen entdecken, wohl aber fanden wir sowohl bei Athanasius wie bei Johannes Damascenus die deutliche Aussage, das Erstreben einer wesenhaften Vergottung des Geschöpfes sei die Teufelssünde.

Wir stehen so in der Tat dem Ergebnis gegenüber, daß die Harnacksche Darstellung der griechischen Erlösungslehre derjenigen des Athanasius und Johannes Damascenus in allen wesentlichen Punkten widerspricht. Damit werden die Gründe von selber hinfällig, mit welchen die griechische Erlösungslehre als unterchristlich abgelehnt werden soll. Sie treffen eben auf die richtig verstandene Erlösungslehre gar nicht zu.

Trotzdem ist es von Interesse, zu sehen, wie die letztere sich diesen Einwänden überlegen erweist. Harnack erklärt zunächst die griechische Erlösungslehre für unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Falle nur angefügt werden können. Das wäre allerdings ein Vorwurf schwersten Gewichtes, wenn er Giltigkeit hätte. Eine Vergleichung der Dogmengeschichte mit dem Wesen des Christentums ergibt wieder eine dunklere Zeichnung der Erlösungslehre hier als dort. So stimmt dort Harnack Kattenbusch bei, welcher die θεοποίησις bei Athanasius als eine physisch-ethische Lebenssteigerung versteht.[1]) Ferner heißt es, daß jene Vorstellung von einer geheimnisvollen Gewinnung des unsterblichen Lebens durch heilige Weihen und die heilige Speise (das wäre nun der vielberedete pharmakologische Prozeß) schwerlich von einem Theologen der folgenden Jahrhunderte (seit Atha-

[1]) II, S. 162, Anm. 1. Kattenbusch urteilt über die Erlösungslehre des Athanasius erheblich günstiger als Harnack in seinem „Wesen des Christentums". Vergleichende Konfessionskunde, S. 306 f.

Digitized by Google

nasius) rund und rein vertreten, sondern immer wieder in eine geistig-sittliche Auffassung aufgehoben werde.[1]) Endlich betont Harnack an anderer Stelle, daß die Meinung, das religiöse Heilsgut, welches Christus beschafft hat, enthalte das stärkste Motiv für die Leistung der Sittlichkeit, Gemeingut der griechischen Theologie gewesen.[2]) Solchen Äußerungen gegenüber lautet die Behauptung einer im besten Falle möglichen Anfügung sittlicher Momente weit ungünstiger.

In Wirklichkeit erscheinen bei unsern Theologen sittliche und religiöse Momente in steter inniger Verbindung. Wiederholt wurde darauf hingewiesen, wie jene gewinnende Wirksamkeit des erhöhten Christus, die sich durch die Predigt der Glaubensboten vollzieht, beides zugleich bewirkt, religiöse und sittliche Erhebung aus dem Heidentum. Deutlich trat es zu Tage, wie die Gabe der Vergottung, die in der Einwohnung des dreieinigen Gottes im Christen besteht, nur bewahrt wird durch ernste Abkehr von der Sünde, wie das Sündigen ihren Verlust nach sich zieht. Nirgends begegneten wir einer Spur davon, daß man den Geist Gottes, der sich vom Sünder scheidet, durch Weihen oder heilige Speise wieder herbeiziehen könne. *Μετανοία*, zu welcher die Treue der Gottesgnade einlädt und berechtigt, ist das einzige Mittel für den sündigenden Christen, sich im Genusse der *σωτηρία* zu erhalten. Bleibt sie aus, dann kann nichts anderes helfen. Kann man bei solcher Sachlage mit Recht davon reden, daß sittliche Momente dieser Erlösungslehre im besten Falle nur angefügt werden können?

Der zweite und dritte Einwand gegen die griechische Erlösungslehre begründet ihre Ablehnung damit, daß sie mit dem Jesus Christus des Evangeliums kaum zusammenhängt und darum sein Bild nicht lebendig erhält. Hier handelt es sich allerdings nicht nur darum, daß

[1]) II, S. 161, Anm. 1.
[2]) II, S. 53.

Digitized by Google

man recht versteht, was die griechische Erlösungslehre sei, **sondern** auch darum, was man unter dem Jesus Christus des **Evangeliums** versteht. In der Kontroverse über die Stellung **Jesu** zum Evangelium hat Harnack erklärt, daß zu dem, was **Jesus** selbst als Evangelium verkündigt, wertvolle Erkenntnisse **seiner** Jünger über ihn treten, so daß das Erangelium in **umfassendem** Sinne eine Größe ist, in die auch Jesus Christus, der **Sohn** Gottes, hineingehört. Ein Blick in die Urkunden der **ersten** Christenheit belehrt darüber, daß das Evangelium, so wie es **in** die Welt hinausgetragen wurde, von Anfang an nicht so sehr das Lebensbild des auf Erden wandelnden Jesus mit seinen Taten und Worten zum Inhalt hatte als den durch **Kreuzestod** und Auferstehung zum Vater erhobenen, an seiner Seite machtvoll waltenden Herrn, welcher Verehrung und Anbetung **verdient** (s. 1. Kor. 15, 1 ff. u. a.). Mit d i e s e m Jesus Christus des Evangeliums hängt nun die Erlösungslehre des Athanasius ebenso wie die des Damasceners enge zusammen. Dem in göttlicher Kraft über die Völker herrschenden Herrn dankt die Christenheit ihr Dasein und ihre Siege über die Nichtchristen. Durch den in seinem Geiste gegenwärtigen Herrn lebt der Christ in seinem Christenstande als ein Erlöster. Von dem Christus, der die Totenerweckung verbürgt, erwartet er seine ewige Erlösung. Das ist keine andere Stellung zu ihm als die, welche die erste Christenheit zu ihm eingenommen hat. Wenn man die Wurzeln der Erlösungslehre des Athanasius sucht, findet man sie nicht in der Weltanschauung des sterbenden Heidentums, sondern im Neuen Testamente. Sie hat nicht nur e i n e Wurzel im Evangelium, sie hat ihre stärksten gerade darin. Die Gedanken des 8. Kapitels im Römerbriefe, ein Wort wie das: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δ'ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20), die johanneischen Worte vom Kommen des Vaters und des Sohnes im Geiste, um Wohnung in uns zu machen (Joh. 14, 23), sie liegen dem Vergottungsgedanken des Athanasius und des

Digitized by Google

Damasceners ungleich näher als jener antike Wunsch nach unendlicher Dauer.[1])

Es bedarf auch keineswegs der Heranziehung dieses heidnischen Verlangens nach unsterblicher Dauer, um die starke Betonung des Todesverhängnisses und der Vergänglichkeit sowie die hohe Bewertung der Todesüberwindung innerhalb der griechischen Kirche verständlich zu machen. Wir besitzen innerhalb der christlichen Kirche einen Faktor von mächtiger und immer wieder sich durchsetzender Wirkung, wo es sich um die Urteilsbildung über Tod und Leben handelt, *das ist die Auferstehung Jesu aus dem Grabe*. Es bedarf nicht erst des Nachweises, er ist übrigens in den obigen Untersuchungen nebenbei gegeben, daß dieser Faktor auch bei unsern Theologen von recht hoher Bedeutung ist.

Wenn wir ihn in Rechnung ziehen, kommen wir auch bei den Anschauungen an, die in der griechischen Theologie tatsächlich vorliegen, und bedürfen nicht erst noch hinterher gezwungener Vermittlungen. Es erscheint doch merkwürdig, daß auf der einen Seite es zur Lehre von der Trinität und der Gottheit Christi nie gekommen wäre ohne die griechisch-heidnische Erlösungsvorstellung, und daß am selben Punkte der schärfste Gegensatz gegen das Griechentum sich bemerkbar macht durch die Verknüpfung dieser

---

[1]) In den *Ignatianen*, deren Zusammenhang mit der paulinischen und johanneischen Gedankenwelt gegenwärtig fast allgemein zugestanden wird, finden wir bereits alle Vorbedingungen für die in der griechischen Kirche üblich gewordene Bezeichnung des Christen mit θεός. Ignatius redet davon, daß die rechten μέλη τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός teilhaben an Gott (ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχετε ad Eph 4). Von den Menschen, welche zur μετάνοια kommen, heißt es: θεοῦ τυγχάνουσιν (ad Eph. 10). Dementsprechend können die Christen θεοφόροι heißen (in Eph. 9). Ignatius legt sich selbst in allen Briefeingängen als einen Ehrennamen diese Bezeichnung bei (Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος). Wer aber θεοφόρος ist, ist zugleich Χριστοφόρος und ἁγιοφόρος (in Eph. 9). Es treten uns somit hier Anschauungen entgegen, welche sich genau mit denen decken, von welchen aus Athanasius und Johannes Damascenus die Übertragung des Namens θεός auf den Christen rechtfertigen.

Digitized by Google

Vorstellung mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Das ist die gleiche auffallende Erscheinung wie jene andere, daß das Verlangen nach Unsterblichkeit aus dem Heidentum in das Christentum herüberwirken soll, während die Christenheit dieses Verlangen stets in der dem Griechen unvollziehbaren Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches äußert. Es ist der Glaube an die allmähliche Hellenisierung der christlichen Lehre, welcher hier Schwierigkeiten und Rätsel schafft, die ohne die beliebte Rücksichtnahme auf den Hellenismus und bei stärkerer Beachtung der neutestamentlichen Anschauungswelt sich nicht einstellen.

Wir wenden uns zum Schlusse zu der These Harnacks, daß ohne die von ihm skizzierte Erlösungslehre es nicht zu den Lehren von der wesensgleichen Trinität und der Gottmenschheit Christi gekommen wäre, daß die beiden letzteren darum mit jener fallen müssen. Der hier gebildete Syllogismus ist formal stringent: aus der Erlösungslehre folgen genau die beiden Dogmen, die Erlösungslehre ist aber unterchristlich, folglich können jene Dogmen nicht wahrhaft christlichen Charakter haben, folglich fort mit ihnen. Indessen ergibt der Schluß darum kein richtiges Resultat, weil beide Prämissen falsch sind. Die Erlösungslehre des Mannes, der dem Trinitätsdogma und damit prinzipiell auch dem christologischen Dogma zum Siege verholfen hat, ist eben nicht die oben vorausgesetzte. Allein, selbst wenn sie es wäre, würde der Schluß nicht zu recht bestehen, weil die Erlösungsvorstellung bei Athanasius keineswegs die einzige Voraussetzung für die Bildung der Lehre von der Trinität ist; dies darum nicht, weil Athanasius keineswegs nur von der Erlösung her zu dem Schlusse kommt, daß Christus Gott ist.

Wenn Athanasius in seiner Schrift de incarnatione verbi die Frage aufwirft: cur Deus homo? so ist er weit entfernt von der Zweifelsfrage: Deus homo? Daß in Jesus Christus der θεὸς λόγος Mensch geworden, ist die gewisse Voraussetzung seiner Frage. Um die Begründung, warum, was ist,

so ist, wie es ist, und so sein muß, ist es ihm zu tun. Von dem Gelingen dieser Begründung hängt aber die vorausgesetzte Tatsache nicht ab, sie steht anderweitig fest genug.

Athanasius begründet die Gottheit Christi aus der Schrift und aus der Erfahrung. Wir werden seinen Schriftbeweis oft nicht billigen können. Wir können aber auch nicht in Abrede stellen, daß er unter andern alle die Stellen verwertet, die man von jeher für den biblischen Nachweis der Gottheit Christi herangezogen hat, insbesondere den Prolog des Johannesevangeliums. Er ist von der Biblizität der Lehre von der Gottheit Christi fest überzeugt; wie Luther in Marburg bei seinem „Ist“, so beharrt er bei dem ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.

Ganz besonders interessant ist es, welche Bedeutung das Gebet zu Christus in den Auseinandersetzungen zwischen Athanasius und Arius gewinnt. Arius leugnet es nicht. Dazu ist es in der Schrift, auf die auch er sich beruft, zu stark bezeugt und wird es in der Gemeinde von jeher zu allgemein geübt. Sofort greift Athanasius zu und folgert aus der Tatsache der Anbetung Christi dessen Wesensgleichheit mit dem Vater, dessen volle Gottheit, denn ein Geschöpf anbeten ist böses Heidentum. Hier sehen wir einen Weg, an dessen Ende die Wesensgleichheit von Vater und Sohn für Athanasius mit Notwendigkeit liegt, der gar nichts mit einem Rückschluß aus der Erlösungsvorstellung zu tun hat, dessen Richtigkeit also von dem Rechte oder Unrechte jener ganz unabhängig ist, einen Weg, für den die Schrift und die Geschichte der Kirche gleicherweise bürgen.

Wie die Schrift, so ist auch die Erfahrung der Kirche auf ihrem bisherigen Gang durch die Geschichte voll von Beweisen der Gottheit Christi. Die heidnischen Religionen brechen zusammen vor dem Christentum, also ist Christus Gott. Die Laster der Heiden werden im Christentum überwunden, also ist Christus Gott. Der Tod wird verachtet und verlacht, also

Digitized by Google

ist Christus Gott. Das zu bewirken, steht in Gottes Macht allein, und Christus bewirkt das alles. Für Athanasius ist aber in jedem dieser Folgesätze: „also ist Christus Gott" eingeschlossen: „und also Gott dem Vater wesensgleich." Christus Gott und doch nicht eins mit Gott, das wäre Polytheismus. So kommen wir auch von hier aus ohne Hilfe der Erlösungsvorstellung zum Dogma der Trinität.

Die Lehre von der wesensgleichen Trinität und von der Gottheit Christi ist entstanden als die notwendige Konsequenz der religiösen Verehrung, welche die Christenheit ihrem Herrn Jesus Christus darbrachte, indem sie ihre Anbetung und Bitte an ihn richtete und ihm ein ganzes Vertrauen in allen ihren gemeinsamen und einzelnen äußeren und inneren Angelegenheiten entgegentrug. Eine solche tatsächliche praktische Unterstellung der Christenheit unter den Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten als ihren allmächtigen und allgegenwärtigen Herrn ließ sich, sollte nicht ein wenn auch noch so feiner Polytheismus das Christentum wieder verderben, lehrhaft nur rechtfertigen durch das Bekenntnis der vollen Gottheit Christi und vollen Wesensgleichheit mit dem Vater. In der praktischen Stellung zu Christus liegt darum letztlich immer die Entscheidung für oder gegen die kirchliche Trinitätslehre und Christologie. Wer ihn nicht mit dem Vater anzubeten und seine Bitte ernsthaft an ihn in allen Nöten zu richten vermag, wer nicht an ihn glaubt mit dem Glauben, von dem Luther sagt, daß er und Gott zuhaufe gehören, dem fehlen allerdings die Prämissen für die richtige Wertung jener Zentrallehren des Christentums. So weit aber in der Christenheit dieses persönliche religiöse Verhältnis zu dem machtvoll gegenwärtigen Herrn vorhanden ist, wird sie, mag man auch eine bessere Formulierung der Lehren versuchen, doch niemals lassen können von deren Inhalt. Nur wenn es gelänge, diese Stellung zu Christus in der Christenheit auszurotten, wäre es mit jenen Lehren für immer am Ende. Mit ihr stehen und

Digitized by Google

fallen sie, nicht mit irgend einer Vorstellung von der Erlösung, zumal nicht mit einer, welche der Mann nicht gehabt hat, dessen unentwegtem Festhalten wir sie geschichtlich verdanken. Bis heute lehrt die Geschichte der Kirche, daß man in allen großen und fruchtbaren Zeiten ihrer wechselvollen Bahn zu Christus gebetet hat. Es ist wohl nicht zu kühn, zu erwarten, daß dem auch fernerhin so sein wird und darum auch fernerhin jene Lehren stehen werden anstatt zu fallen.

Schluß.

Wir müssen auf den Einwand gefaßt sein, daß unsere Untersuchung nicht umfassend genug sei für die Folgerungen, die wir daraus ziehen. Darum sei nochmals darauf hingewiesen, daß wir das Recht dieser Folgerungen immer ausdrücklich nur aus den Anschauungen des Athanasius und Johannes Damascenus bewähren. Gleichzeitig aber weisen wir darauf zurück, welche Bedeutung beide Männer für die Entstehung und den Abschluß der Lehre der griechischen Kirche haben und ziehen daraus den Schluß, daß eine Darstellung der griechischen Erlösungslehre, welche so im Widerspruche mit diesen beiden Theologen steht, wie diejenige Harnacks, nicht den Anspruch auf entsprechende Wiedergabe des geschichtlichen Befundes erheben kann. Sind bis jetzt auch die dogmengeschichtlichen Ausführungen im „Wesen des Christentums“ außer dem Streite geblieben, so ist dem keineswegs so, daß sie keiner Nachprüfung bedürften.

Ebenso sind wir auf den weiteren Einwand gefaßt, daß die Darstellung der Soteriologie, wie wir sie gegeben, die Theologie des Athanasius und Johannes Damascenus in ein zu günstiges Licht rücke. Wir haben die Antworten wiedergegeben, wie sie die Quellen auf unsere Frage bieten. Daß die gewonnenen Resultate sich in die sonstigen Anschauungen beider Theologen ein-

Digitized by Google

gliedern, könnte nur eine Gesamtdarstellung ihrer Theologie nachweisen. Wir meinen, daß sich dieser Nachweis erbringen läßt.

Wenn wir aber auch zu dem Ergebnis kommen, daß die einschlägigen Anschauungen unserer Gewährsmänner keineswegs so verkehrt und unterchristlich sind, als es gegenwärtig vielfach behauptet wird, so sind wir doch nicht gewillt, zu behaupten, daß alle ihre theologischen Positionen durchaus befriedigende wären. Wer nur einmal gelesen hat, wie Athanasius die Notwendigkeit des Kreuzestodes in de incarnatione verbi begründet, der weiß, welche Summe von Aufgaben die griechische Theologie der Folgezeit ungelöst übrig gelassen hat. Dennoch scheint es uns, daß die Theologie unserer Tage vielfach zu geringschätzig auf die griechischen Väter herabsieht und ihnen nicht ihr Recht ungeschmälert zu teil werden läßt. Die radikale Abkehr von einer großen Epoche der kirchlichen Lehrbildung, in der man das Heil der evangelischen Theologie heute oft erblickt, kann leicht eine Reduktion der christlichen Lehre zur Folge haben, welche nicht Reinigung, sondern Verarmung bedeutet. Wenn es dieser Untersuchung gelänge, gegen diese Abkehr mißtrauisch zu machen und zu erneuter Herausstellung der griechischen Theologie aus den Quellen aufzumuntern, so wäre das nach der Meinung ihres Verfassers kein geringer Gewinn.

Digitized by Google

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D. R. Seeberg.

Ein Bericht

von

D. H. Cremer.

Digitized by Google

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D. R. Seeberg.

Ein Bericht von D. H. Cremer.

Unter dem Titel „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion“ hat D. Seeberg „ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/2 gehalten“ veröffentlicht. Es ist nicht das erste Mal, daß Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der christlichen Religion“ vor Studierenden aller Fakultäten „nicht bloß angekündigt werden konnten, sondern auch von Anfang bis zu Ende des Semesters einen großen Kreis von Studierenden aller Fakultäten zu fesseln vermochten“. Neu ist nur, daß Seebergs Vorlesungen zugleich vor Studentinnen und vor zum Hören von Vorlesungen zugelassenen Frauen gehalten worden sind, auf die dann auch wohl die von Anfang bis zu Ende sich gleichbleibende, schließlich in Wortspiele ausartende Rhetorik berechnet ist. Ich erinnere nur an die zuletzt noch im Sommersemester 1857 gehaltenen akademischen Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten von C. J. Nitzsch. Man braucht bloß die Vorrede und den Bericht von Nitzsch über seine Versuche zu lesen, um den ganzen Ernst und die ganze Schwierigkeit der Aufgabe zu ermessen, die bisher wohl jeden ergriffen hat, der nicht gewohnt war, derartiges spielend zu erledigen. Was Nitzsch wollte und leistete, war eine andere Aufgabe, als sich Schleiermachers Reden über die christliche Religion gestellt hatten, eine andere, als Schleiermacher sie in den Monologen zu lösen versuchte. Seebergs Vorlesungen wollen im Gegensatz zu Harnacks Vorlesungen einen positiven Aufbau

Digitized by Google

geben, berühren sich daher mit Luthardts Vorträgen über „die Grundwahrheiten des Christentums", mit Nitzschs Vorlesungen und mit J. G. Müllers Vorlesungen „vom Glauben der Christen", unterscheiden sich aber von ihnen allen durch die befolgte Methode und die rhetorische Form. Sie haben die gleiche Vorgeschichte wie die Vorlesungen Harnacks: Vorträge, die nicht für den Druck bestimmt und ausgearbeitet waren, die ganz frei ohne Heft und Zettel gehalten worden sind, deren Veröffentlichung erst erfolgt ist, nachdem der Wunsch danach wiederholt an den Verfasser herangetreten ist und freundliche Hände ihm das Ganze sauber geschrieben auf den Tisch gelegt haben. Der Wunsch nach Veröffentlichung erscheint begreiflich, wenn man bedenkt, daß der Zuhörer den Genuß des in sich abgerundeten vollendeten rhetorischen Kunstwerks, welches jede einzelne Vorlesung darbietet, zu behalten wünschen mußte.

Nicht von der Theologie, sondern von der Religion will Seeberg reden (S. 154), allein er redet doch in akademischen Vorlesungen über die Wahrheit und die Wahrheiten des Christentums, also theologisch, und will auch theologisch beurteilt werden. Denn wenn es richtig ist, was Hofmann einmal sagt, daß jeder seine eigene Theologie hat, wenn er überhaupt eine hat, und keiner seinen eigenen Glauben, wenn er überhaupt einen hat, so ist jede Formulierung von Glaubenssätzen — und damit hat es auch S. zu tun — eine theologische Arbeit, bei der dann der Zusammenhang mit dem Glauben den Maßstab für die religiöse Beurteilung abgibt. Darum werden wir den religiösen wie den theologischen Maßstab an S.s Vorlesungen anlegen müssen, namentlich wenn er in dem Bewußtsein, daß seine Ausführungen sich „von den populären Theorien" sehr weit entfernen, doch meint, „kein religiöses Gut verloren gehen zu lassen gegenüber dem landläufigen Verständnis" (S. 136). Seine Ablehnung betrifft nicht bloß die von ihm so genannten und nicht immer mit Verständnis gezeichneten „populären" Theorien, son-

Digitized by Google

dern im Grunde genommen fast alle bisherige theologische Arbeit sowohl der reformatorischen wie der nachreformatorischen Dogmatiker des lutherischen wie des reformierten Typus, und ebenso aller neueren Dogmatiker, Nitzsch, Twesten, Julius Müller, J. T. Beck, Hofmann, Thomasius, Kahnis, Dorner, Kähler. Nur die jüngste theologische Schule erfährt die Anerkennung, daß er fast alle ihre Begriffe vom Reiche Gottes, vom Glauben und von der Liebe, von Sünde und Schuld, von Motiven und Zwecken, vom neuen Lebensideal und von christlicher Vollkommenheit, von der Ablehnung der Inspiration und von der sogenannten geschichtlichen Auffassung der Bibel u. s. w. aufnimmt, mit ihnen rechnet und dann die vermeintlichen oder wirklichen religiösen Empfindungen und Erlebnisse auf die alte Formel zurückführt und so den Glauben einer früheren Zeit mit dem neuen Inhalte des zwanzigsten Jahrhunderts füllt und damit an seinem Teile die Weiterbildung der Religion in die Hand nimmt. Wenn nicht in einem einzigen Punkte eine starke Differenz von Kaftan vorläge, die aber in der größeren Energie des Kaftanschen Denkens begründet ist, und wenn nicht eine Psychologie vertreten wäre, von der ich nicht glaube, daß Kaftan sie teilen möchte, so könnte man — abgesehen von der überall durchschlagenden Rhetorik und der darin begründeten Abschwächung der Gedanken — einen Schüler Kaftans als Verfasser vermuten.

Seeberg unterscheidet zwischen der Wahrheit des Christentums, von welcher die ersten sieben Vorlesungen handeln, und den Wahrheiten der christlichen Religion, denen die neun letzten Vorlesungen gewidmet sind. Ob die dem rhetorischen Bedürfnis entstammende Verwendung desselben Wortes in verschiedenem Sinne angemessen ist, kann hier ununtersucht bleiben. Jedenfalls geht die Überzeugung von der Wahrheit des Christentums der Erkenntnis alles dessen voraus, was diese Gewißheit an Aussagen über Gott und Welt in sich schließt. Es fragt sich nur, was er unter Christentum versteht, und hier setzt unser erstes,

Digitized by Google

schwerstes Bedenken ein. Denn das Christentum ist die Religion der Erlösung und Versöhnung unserer Sünde und Schuld durch Christi Leiden, Sterben und Auferstehen, und hier, nur hier liegt der Punkt, an dem und durch den die Frage nach der Wahrheit des Christentums entschieden werden kann. Gerade davon aber redet S. nicht. Er geht nicht bloß einen andern Weg, sondern er redet von einem Christentum, welches zwar angeblich auch leistet, was man sonst unter Erlösung und Versöhnung versteht, dessen Wesen aber etwas anderes ist, nämlich Vollendung des neuen sittlich-religiösen Lebensideales, Vollendung der Religion. Was ist nun Religion? Nach S. eine Summe von Begriffen und Dogmen, von sittlichen Regeln und Institutionen, von Formen und Formeln. Mit solchen Aussagen sollte man doch einer wissenschaftlich gebildeten Zuhörerschaft nicht kommen. Wo Religion ist, gibt es Begriffe, Dogmen u. s. w., aber jeder weiß, daß Religion etwas anderes ist, als diese Begriffe, als Formen und Formeln. Auch ist Religion nicht der Gottesgedanke, sondern nur Konsequenz desselben, wie Röm. 1, 21 zeigt. Seeberg will dem gewiß nicht widersprechen, aber er zeigt schon hier, daß er nicht das Bedürfnis hat, seine Hörer zu klarem und bestimmtem Denken zu veranlassen. Was Religion ist, sagt uns erst das Christentum. Was wir Religionen nennen und was die Religionsgeschichte und die Philosophie darunter versteht, sind entweder Versuche oder Reste der Religion, — das hängt davon ab, wie man die Geschichte versteht. Nach der Bibel sind sie sich verzehrende Reste, von denen günstigstenfalls seitens der Philosophie der Gottesgedanke — aber ohne Religion — aufgenommen wird. Paulus würde die Frage nach dem Ursprung der Religion mit der Frage nach dem Ursprung des Heidentums beantworten und die Antwort geben, die Röm. 1 enthält. Mit vollem Recht lehnt S. die Ableitung der Religion aus den sogenannten angeborenen Ideen, aus dem Gefühl des endlichen Geistes für das unendliche, aus der auf die Geschichte an-

Digitized by Google

gewandten darwinistischen Entwicklungstheorie ab, aber es ist charakteristisch für ihn, daß er sich für den von außen den Menschen gegebenen Gottesgedanken auf „eine alte sinnige Geschichte“ beruft, die verdeutlichen wolle, wie das geschehen sei, nämlich auf — — Gen. 3, 8! „In stiller Abendstunde, da es geheimnisvoll in den Wipfeln der Bäume rauschte, wandelte Gott im Garten, da die Erstgeschaffenen wohnten.“ Sollte er vergessen haben, daß Gen. 3, 8 berichtet, wie Gott nicht mit den Erstgeschaffenen, sondern mit den Erstgefallenen handelte? Oder spielt hier das Interesse mit, von einem Sündenfall nicht reden zu wollen? Es wird uns freilich nichts berichtet von der Entstehung der Religion der Erstgeschaffenen, und die Theorie von einer Uroffenbarung ist nur ein Traum. Wie das Weltbewußtsein, so ist auch das Gottesbewußtsein nicht durch eine sonderliche Offenbarung bewirkt worden, als habe es jemals Menschen ohne diesen doppelten Bewußtseinsinhalt gegeben. Der Mensch fand sich wie der Welt so auch Gott gegenüber und erkannte seinen Besitz und seine Aufgabe. An dem Objekt ist das Bewußtsein entstanden und entsteht es heute noch, nur daß heute eine verhängnisvolle Störung überwunden werden muß, zu deren Überwindung Gott selbst sich uns in Christo darbietet und zwar so darbietet, daß unser Glaube zum Sichfesthalten „trotzdem und dennoch“ wird. Dies ist Gottes Offenbarung, Gottes Selbstbetätigung an, wider und für die sündige Menschheit. Weshalb Seeberg nicht hier, sondern erst im 2. Teil von der Sünde redet und auch dann nicht einmal andeutungsweise von der ungeheuren Revolution, durch die wir ein sündiges Geschlecht geworden sind dürfte sich wohl nur daraus erklären, daß ihm die Erlösung von Schuld und Sünde zwar auch Leistung des Christentums ist — um nicht zu sagen zufällige Leistung —, daß aber das Wesen desselben in etwas anderem besteht, — fast so, wie bei Kaftan. Die ganze Schilderung — denn nur mit einer solchen, und nicht mit einer wissenschaftlichen Darstellung haben wir es zu tun —

Digitized by Google

leidet an all den Unbestimmtheiten, an denen die durchaus auf den Menschen von heute und seine Halbheiten berechnete Darstellung krankt. Was soll z. B. unter Seele, Seeleninhalt und Seeleninhalten zu verstehen sein? Wir wissen ja, wer sonst so redet. Aber die Frage ist die, ob die Seele das Subjekt von Vorstellungen ist oder ob sie eins ist mit ihrem Inhalte (S. 36), so daß z. B. nach S. 145 ein neuer Inhalt eine neue Seele schafft, wirkt oder bedeutet, worauf dann auch der Ausdruck Wiedergeburt hindeuten soll, zu dessen endlichem Verständnis es also der Psychologie des 20. Jahrhunderts bedarf. Ist es mehr als Rhetorik, wenn S. sagt: „wenn die arme Seele die Welt durchzieht, dann zittern die Fundamente der Tempel“ (S. 15)?

In den geschichtlichen Religionen handelt es sich nirgend um Befriedigung des Abhängigkeitsbedürfnisses, sondern um Gemeinschaft mit dem Gott, dem wir verantwortlich sind. Verantwortlichkeit ist mehr als Abhängigkeit, und in der „moralischen Religion“ ist die Gottheit etwas anderes als „die alles bestimmende und bewegende Macht, die auch die Seele vom Druck und Dienst der Welt befreit und auf ewige Aufgaben und Ziele hinweist,“ weil „die Überwelt die Seele ergriffen hat,“ — wieder einer jener Ausdrücke, wie S. 33: „ja wir sollen Übermenschen werden, — auch der Christ spricht von einer Wiedergeburt — mehr als ein gemeiner Abdruck der Gattung Mensch,“ Ausdrücke, welche der Sprache von heute entlehnt sind und Eindruck machen sollen auf Menschen, welche dieser Sprache gewohnt doch daran nur so lange Freude haben, als sie noch nicht den bitteren Nachgeschmack des vermeintlichen Freudenkelches kosten. Wir nennen die unsichtbare Welt nicht Überwelt, die Erlösten so wenig wie die Seligen, die Wiedergeborenen so wenig wie die Geister der vollendeten Gerechten Übermenschen, schon wegen der Hoffart, die gegenwärtig von dieser Bezeichnung unabtrennbar ist. Daß das Christentum uns, den Sündern, nicht den Übermenschen, sondern den Verlorenen wirkliche Gemeinschaft mit Gott gibt durch die

Digitized by Google

Erlösung und Versöhnung oder durch das Blut des Kreuzes, das erkennen wir nicht an der Befriedigung unseres „Bedürfnisses nach Abhängigkeit“, sondern an dem wunderbaren richtenden und rettenden Gegensatz Gottes gegen unsere Sünde in dem Evangelium von Jesu. Es gibt — wovon freilich S. nichts sagt — nur ein entscheidendes Kennzeichen Gottes, sein Gegensatz gegen unsere Sünde in seiner vernichtenden und rettenden Eigenart. Darauf beruht die Unglaublichkeit der Selbstoffenbarung Gottes und doch wieder die Pflicht, zu glauben, und das Recht, zu glauben. Auf dieser Gewißheit Gottes, die sich uns im Christentum aufnötigt und die wir doch nur haben in freiem Glauben, welchen wir versagen können, beruht der Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, d. h. nicht die unüberbietbare, sondern die einzig mögliche Verwirklichung der Religion, wirkliche Gemeinschaft mit Gott. Es ist nicht das selbstische Interesse, welches durch das Christentum befriedigt wird, indem es, wie S. sagt, „den Geist erhebt auf die Höhe der ihm erreichbaren Vollendung“; nicht „die geistige Herrschaft oder die Autorität Gottes“ ist es, die den Zustand herbeiführen will, „da die Menschheit willig und von Herzen Gott dient oder das Gute will und tut und dadurch Seligkeit, Lust, Glück und Frieden hat,“ sondern das Reich Gottes wird gegründet und gebaut durch vergebende Gnade, durch die Erlösung durch Christi Blut. Daß wir im Besitze des Reiches Gottes oder der Erfüllung der Verheißungen oder der Erlösung den Willen Gottes tun, ist nicht das Wesen, sondern Folgeerscheinung der Sache. Gerade hier empfindet man aufs Schmerzlichste Seebergs Polemik gegen das „es steht geschrieben“, denn die biblische Vorstellung vom Reiche Gottes ist eine ganz andere als die moderne und doch altpharisäische von der Herrschaft Gottes oder des Himmels, von der S. ausgeht. Wenn S. sagt, es sei „ungezogen, sich, wenn religiöse Dinge vorliegen, von der Schärfe und Behutsamkeit des Denkens zu dispensieren, die man auf die kleinsten

Digitized by Google

Dinge der Welt aufzuwenden für angemessen hält" (S. 38), so ist nur zu bedauern, daß er selbst nicht nach diesem Grundsatz verfahren ist. Oder ist es scharf, klar und bestimmt gedacht, wenn er die Frage nach dem Grunde unserer Glaubensgewißheit bezw. nach der Wirklichkeit des Glaubensobjektes damit abtut, daß „wir selbst mit dem Inhalt unserer Seele uns die Wirksamkeit und Wirklichkeit der auf uns wirkenden Person verbürgen" (S. 36)? „Wer glaubt und liebt, ist damit gewiß geworden der Herrschaft Gottes und des Reiches Gottes," denn dann sind wir unser selbst gewiß, und „bin ich, so ist er." Ich bezweifle das, denn alle Gewißheit des Glaubens ist Glaube und zwar Glaube an die Wahrheit Gottes, die uns entgegentritt in seinem Worte und mich zwingt, sie anzuerkennen, auch wenn ich nicht will oder mag. Damit hängt die Auffassung vom Wesen des Christentums als der Religion der Erlösung in der Einheit von Gericht und Gnade, als der Religion der Vergebung und Versöhnung und dadurch der Gemeinschaft mit Gott zusammen.

Die Ausführungen über das Wesen des Glaubens als Hinnahme, Gehorsam und Vertrauen würden durchaus befriedigen, wenn sie sich aus dem wirklichen Objekt des Glaubens ergäben, wie es die ganze Schrift bezeugt. Aber sie dienen nur dazu, den schillernden Gedanken von dem „verwandelten Weltbild", dem „Vexierbild", der „Welt der Wunder" zu erzeugen, die „für den Ungläubigen die Welt der starren Naturnotwendigkeit" bleibt. In solchem Glauben soll der Mensch die Zwecke Gottes in sich aufnehmen, lieben, geistig wirken, denn „die Liebe ist das Gesetz der sittlichen Vervollkommnung der Geister." Warum fehlt aber die Betonung des unauflöslichen Zusammenhangs der Liebe mit der geglaubten Gnade, da man für andere glaubt, was man für sich glaubt, weil man für sich nur glauben kann, weil und wenn man für andere glaubt? Wir hören viel von den Leistungen des Christentums, desto weniger aber von der Leistung des Erbarmens Gottes und Jesu gegen verlorene Sünder.

Digitized by Google

Wenn der Verf. im 6. Vortrage über das Christentum als positive Religion handelt, so muß durchaus beanstandet werden, daß er Jesus als die erste geschichtliche Persönlichkeit faßt, welche die christliche Religion in sich darstellt, als den Idealmenschen, der in sich als sicheres, erlebtes Eigentum darstellt, was die Menschheit auf die höchste Höhe ihres Seins erhebt, als den schöpferisch wirksamen, der dieses höchste durch die Macht seines Lebens in die Herzen der Menschen eingeführt und in der Geschichte der Menschheit durchgesetzt hat. Zwar hat S. hier Schleiermacher, Ritschl und die ganze Schule für sich, und doch ist dies nur eine Abart des „Kultus des Genius", gegen die trotz alles Widerspruchs gilt, was schon gegen Harnack gesagt werden mußte, daß in der ganzen apostolischen Verkündigung Christus nie als Subjekt der Religion, sondern als Objekt derselben erscheint. Indes wer wie S. der Schrift erst dann und nur so weit Autorität zuerkennt, als wir Gottes Offenbarung oder Christum erleben, erwirbt sich damit das Recht, von dem von den Aposteln verkündigten Christentum zu abstrahieren und nur den Gedanken übrig zu lassen, den Schleiermacher dann doch richtiger als Kräftigung unseres Gottesbewußtseins durch Christus ausgedrückt hat. Luther würde bekanntlich anders vom Schriftworte und anders von Christus reden, denn ihm ist das Wort das einzige und vollkommene Mittel, als das Wort von Christus den Glauben zu wirken, der das gerade Gegenteil aller logischen und sittlichen Folgerichtigkeit ist, weil es das Wort unserer Begnadigung ist.

Dann beginnt die Erörterung über das kirchliche Dogma mit der interessanten Klage über die „Tragödie des menschlichen Denkens", über die Verschiebungen und Verkürzungen, welche im Streit mit andern unausbleiblich gerade bei der Behauptung der Wahrheit eintreten, — eine Klage, welche stark an die Klage der Alexandriner über den sinnlichen Organismus als Schranke — nicht als Mittel — des Geistes erinnert. Dazu kommt, daß

Digitized by Google

der Hauptpunkt ganz übergangen ist, nämlich daß aller Dogmenbildung innerster Trieb die Erkenntnis der Wahrheit ist und daß der kirchenrechtliche Sprachgebrauch des Wortes Dogma mit Unrecht als der eigentliche Sinn dieses Wortes behandelt wird. Indes, man verfährt leichter, wenn man der landläufigen Meinung folgt, sei sie auch noch so jungen Datums.

Von hier geht nun S. dazu über, die einzelnen Grundwahrheiten des Christentums zu besprechen. Die erste Frage ist die Frage nach Gott. Man muß erst Gott haben, ehe man von dem reden kann, was Gotteserkenntnis in sich schließt. Um Gott zu haben, müssen wir ihn erfahren, und um ihn zu erfahren, muß er auf uns wirken oder sich offenbaren. Offenbart hat er sich zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Menschen, und diese Offenbarung oder diese Taten Gottes werden von vielen nachempfunden. Auch hier wieder fehlt — und zwar jetzt in geradezu verhängnisvoller Weise — gerade diejenige Bestimmung, welche für den Begriff der Offenbarung von der wesentlichsten Bedeutung ist. Wir kennen Offenbarung nur geschichtlich als Selbstbetätigung Gottes gegenüber der Sünde. Da und nur da liegt der Grund, daß wir sie „nacherleben" können und tatsächlich nacherleben. Alle Erörterungen Seebergs sind rein formaler und zugleich zweifelhafter Art; so wenn er jenes „erstmalige Empfinden" der Wirkungen Gottes als naturgemäß von starken psychischen und physischen Erregungen begleitet denkt u. s. w. Wie wenig S. geneigt ist, den Begriff der Offenbarung durch ihren geschichtlichen Zweck zu bestimmen, ergibt sich, wenn er das Wesen Christi meint loslösen zu müssen aus dem engen menschlichen und geschichtlichen Rahmen, in dem es sich zunächst „offenbarte", um so die „absolute Liebesenergie" oder Gott zu gewinnen, worüber die ewige Bedeutung der Gottmenschheit Jesu verloren geht. Es ist dem Christen doch nicht genug, daß er einen geistigen Willen verspürt, der die Seele hebt, heiligt und reinigt, Leben und Seligkeit wirkt. Man geht irre, wenn

Digitized by Google

man das Gehobenwerden der Seele im Vordergrunde stehen läßt, die Reinigung und Heiligung als die gewöhnliche Weise, von dieser Hebung zu reden faßt, und damit hinwegeilt über den eigentlichen und ersten Zweck der Offenbarung, die Errettung aus der Tiefe der Verdammnis. Hiermit hängt die Ablehnung von Aussagen über die Ungläubigen und den Unglauben zusammen, weil dieser Zustand nur ein zu überwindendes Durchgangsstadium sein soll, während er für den Christen hienieden eine bleibende Gefahr ist, die ihn bedroht mit dem Sein und Bleiben im Tode und Verderben.

Freilich, wenn Gott allmächtige Liebesenergie und deshalb allwirksame Liebe ist (!), die nicht bloß alles kann, sondern alles macht, woher kommt dann der Unglaube, die Sünde, die Schuld? Darauf antwortet die 9. Vorlesung, aber das Problem löst sich nicht, wenn man nur bei unserm Verhalten gegenüber der Gottesoffenbarung in Christus stehen bleibt und nicht mit der Tatsache der schon vorhandenen Sünde und des Falles rechnet. Erst durch diesen ist das Problem entstanden, nur der Fall und im Zusammenhange damit die Sünde wirkt es, denn sie entzieht sich jeder Erklärung aus vorhandenen Voraussetzungen und ist doch die Tatsache oder das Labyrinth, aus dem nur die Erlösungsgnade hinausführt.

Wie wenig eingehend S. von der Sünde redet, ergibt dann die 10. Vorlesung über das Wesen der Sünde, in welcher es heißt: „die Sünde ist der Lebenszustand, **der** — nicht den! — das Christentum aufhebt, sie ist Vernichtung der christlichen Seele.“ Freilich es gibt auch Sünde vor dem Christentum, und der erste Mensch ist der erste Sünder, das erkennt S. an, aber die tiefen Töne der Klage des Apostels Röm. 7, die doch nicht erst Klage des sogen. Wiedergeborenen ist, sondern Klage dessen, der unter dem Gesetze steht, erreicht er am wenigsten mit der rhetorischen Beschreibung (S. 96): „wo das göttliche Leben uns durchdringt, wo das schlechthin Umfassende und Ganze uns er-

greift, da und nur da werden wir frei vom Egoismus, denn da ist unser Dasein hineingezogen als ein Organ in den Urgrund des Geistes.“ Was er aber von der Sünde als Schuld sagt (11. Vorlesung), ist so überaus dürftig, daß man begreift, weshalb bei ihm die Tilgung der Schuld, die Vergebung, nicht zu ihrem Rechte kommt. Denn nach S. beschränkt sich die Schuld darauf, daß der Sünder sich selbst als die Ursache seines zerstörten Lebens, seines verlorenen Friedens erkennen muß. Von der Schuld als culpa wie als reatus, als ὀφείλημα, als חוֹבָה, als ὑπόδικος γενέσθαι τῷ θεῷ ist nicht die Rede, und hier liegt der Grundfehler der Seebergschen Anschauung, der sich dann notwendig rächt in seinen Ausführungen über Person und Werk Christi.

Nicht mit der Geschichte Jesu, nicht mit ihrem Ergebnis, dem Werke Christi, also nicht historisch-genetisch, wie es für diese Vorlesungen richtig gewesen wäre, sondern absolut dogmatisch mit der Person Christi beginnt nun S. diejenigen Erörterungen, um derentwillen diese Vorlesungen überhaupt gehalten und gedruckt worden sind. Nach einer wenig durchschlagenden Kritik der chalcedonensischen Formel von zwei Naturen in *einer* Person stellt er den Satz auf: „alles liegt uns daran, daß die Person des Menschen Jesus *sich mit dem persönlichen Gott vereinigte*, und daß dadurch der Mensch Jesus unser Herr wurde.“ „*So wurde der Mensch Jesus ‚Sohn Gottes‘*“ (S. 114). Daß dies der Weg *nicht* ist, den Luther uns gewiesen, müssen wir trotz Seebergs gegenteiliger Behauptung aufrecht erhalten. Luther hat auch nie behauptet, daß Gott einen neuen Menschen geschaffen habe, mit dem er sich dann vom ersten Augenblicke seiner Existenz an verbunden habe, auf den er eingewirkt, dessen Empfinden und Wollen er durchdrungen habe, wodurch dann *Jesus der Sohn Gottes geworden* sei. Luther hat nie behauptet, daß, was Jesus „fühlte, wollte, dachte, sagte, tat, in ihm gewirkt war von dem ihm einwohnenden Gotteswillen, und es trat hervor mit aller Freiheit und Lust, aller Kraft und

Digitized by Google

Seligkeit der menschlichen Seele, die ihres Gottes geworden ist und ihm dient.“ Das soll mehr sein als moralische Einheit zwischen Mensch und Gott, ist's aber nicht. Das soll Menschwerdung Gottes sein, ist aber nur Gottwerdung des Menschen. Das ist das gerade Gegenteil der katabatischen Anschauung der Bibel und aller kirchlichen Bekenntnisse, das ist die Anabase der mit Schleiermacher beginnenden, von Ritschl gerade in diesem Punkte nicht weitergebildeten Theologie, nicht aber ist es die Anschauung des Glaubens an Jesus den Erbarmer, der sich erniedrigt hat bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, um ganz uns zu gehören, der Einzige, der unsere Schuld mitgetragen und — für uns getragen hat. Die rhetorische Beschreibung des Lebens Jesu, in welchem und durch welches er sich bewies als Gottes Organ und sich weiß und fühlt als Herr der Welt, die Gottes ist, und wiederum als Gottes Knecht, „denn nicht aus seiner menschlichen Seele, sondern aus Gott strömt die Herrschaft und die Kraft,“ trägt nicht bloß nichts dazu bei, „sein Doppelgesicht, seine Herrschaft und seine Demut“ zu erklären, sondern hat nur den ausgesprochenen Zweck, das weltgeschichtliche Princip des Guten zu verdeutlichen, welches sich in seiner „Erweckung zu neuem Leben“ Gestalt gegeben hat. Erst diese „historische Verwirklichung“ gibt uns die Gewißheit von dem in der Ritschlschen Schule zum ständigen Ausdruck gewordenen „Siege des Guten“, denn wäre Jesus im Tode geblieben, so hätte er Unrecht behalten, aber NB.! nur für seine Zeit. Denn „es gab kein Mittel, **in jenen Tagen** den Jüngern, den Gegnern und der Welt das Recht Jesu zu erweisen, als seine Wiederbelebung.“ Also nur für jene Zeit war die Auferweckung Jesu nötig, nicht für die unsere, nicht überhaupt, denn „wer Gott dient, lebt in Ewigkeit, darum ist Jesus lebendig geworden. Das ist ein Wunder, aber der Sieg des Guten ist das Wunder der Geschichte, so verschieden immer die Formen dieses Sieges sein können.“ Das also ist der überaus

dürftige Rest, der nach S. von der wirklichen, für die Ewigkeit geschehenen Auferstehung Jesu übrig bleibt. Ihre Bedeutung ist nur der endliche Sieg des Guten, der aber auch ohne sie feststeht, wenn auch wir alle darüber verloren gehen. Sie ist zwar Konsequenz der Neuschöpfung des Menschen Jesus, in welchem Gott durch seine Verbindung mit ihm das Gute verwirklichte, aber ob Luther dies wohl gemeint hat mit seinem vivit! vivit!, welches er auf Wände und Türen schrieb?

Freilich anders als Luther faßt Seeberg die Gottheit des vergotteten Menschen Jesus, anders als Luther und anders als alle kirchlichen Bekenntnisse, anders als alle biblischen „Anklänge an die trinitarische Formel" das Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott. Denn es ist geradezu falsch, daß dessen „Sinn die dreifache Richtung des göttlichen Willens sein soll, in welcher wir Gottes persönliches Leben unter der Wirkung Christi erleben." „Wir erleben, daß Gott geistige Person ist oder wirksamer Wille. Und Gott will, daß die Welt sei und werde und daß eine Kirche sei und werde, und Gott will, daß eine Vielheit einzelner Seelen sein werde." Das sind „die drei Willensentschlüsse, welche in dem ewigen Gott ewig nebeneinander sind," — also nicht Personen, sondern eine Abart des alten Monarchianismus. Es soll nicht die Tradition oder die dialektische Kunst sein, die uns auf diesen Weg weist, sondern die einfache Überlegung der religiösen Empfindung, — d. h. einer vom göttlichen Worte losgelösten und auf die Wege des Enthusiasmus geratenen Empfindung. Bei dieser Auffassung ist es zu begreifen, daß nicht die Menschwerdung Gottes, sondern die Gottwerdung des Menschen Jesus das Problem der Person Jesu lösen soll, und doch wieder nicht lösen, sondern wegschaffen, denn auch diese Gottwerdung ist doch nur uneigentlich gemeint, denn es ist und bleibt doch der eine Gott, die eine Person, die sich mit dem neugeschaffenen Menschen verbindet und die für diesen Zusammenschluß einen neugeschaffenen Menschen bedurfte, um

Digitized by Google

nicht gehindert zu sein, ihn ganz zu ihrem Organ zu machen. Konsequenz kann man der Trinitätslehre des Verf. und seiner Lehre von der Person Christi nicht absprechen, allein Wahrheit ist ihr ebensowenig zuzuerkennen, wie Zusammenhang mit dem inneren Leben dessen, der glauben gelernt hat. Dort stellt sich die Sache so, daß man ausgeht von der Person Jesu, von ihr die Person des Vaters zu unterscheiden sich genötigt sieht und ebenso von beiden die Person des Heiligen Geistes, in dem und durch den der Vater und der Sohn uns gegenwärtig sind und mit uns und an uns handeln, und in dem und durch den wir zum Vater und zum Sohne beten, und der uns beim Vater vertritt. Daß eins nicht drei sind, und drei nicht eins, ist ein so wohlfeiler Einwand, daß ein Theologe ihn nicht erheben sollte, der da weiß, daß es sich hier nicht um einen arithmetischen Satz, sondern um eine Tatsache der göttlichen Selbstbetätigung gegen unsere Sünde und Schuld zu unserer Rettung handelt, und damit um eine Paradoxie sondergleichen. Ebensowenig ist das Trinitätsdogma ein Ergebnis metaphysischer Spekulationen, sei es des Orients, sei es des Occidents, denn es erklärt nichts und wird durch nichts erklärt. Die christliche Gemeinde aber kann nicht anders, wenn sie ihren Glauben auf den kürzesten Ausdruck bringen will, als daß sie ihn zusammenfaßt in dem Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott, und dies tut sie in dem vollen Bewußtsein der Paradoxie sowohl der Formel als des Glaubens, denn sie kann ihres Glaubens nur leben in Kraft der ganzen Paradoxie ihres Glaubensobjektes. Mit dem Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott missioniert man nicht, denn die Missionsarbeit innerhalb und außerhalb der Christenheit soll erst den Glauben erzeugen. Aber wo der Glaube gewonnen ist, da faßt er sich in dieses Bekenntnis zusammen, ohne heidnische oder jüdische Einwürfe zu fürchten.

In der 13. Vorlesung handelt Seeberg von dem Werke Christi, welches er nun naturgemäß im L e b e n Jesu sieht, an

Digitized by Google

welchem uns die Empfindung der Herrschaft Gottes aufgegangen sein soll. Auch das ist falsch, wenngleich es mit der Lehre Seebergs von der Person Christi stimmt. Denn der Tatsache der Herrschaft Gottes beugte sich schon Israel, und die Worte von dem, der die Vögel unter dem Himmel ernährt und die Lilien kleidet, versichern uns nicht eher der Vergebung unserer Sünden, als bis das Geheimnis des Kreuzes sich uns erschlossen hat. Dieses Geheimnis aber besteht nicht darin, daß es uns den heiligen Ernst des Gottes zeigt, der nur dann die Sünde vergibt, wenn der Bruch mit dem Bösen gesichert ist. Hier möchte man hören, was Luther dazu sagen würde! Sollte Luther sich anders äußern über die Stellvertretung, welche S. nach Ritschlschem Muster deutet, sofern Jesus „das ist, was wir werden sollen und nur durch ihn werden können", also sogenannte inklusive Stellvertretung? oder sofern „jedem großen und guten Leben in seiner Weise eine stellvertretende und söhnende Bedeutung eignet"? Denn „leidet ein solcher Mensch von seiner Umgebung um der Befolgung dieser guten Tendenz willen, so bedeckt dabei die bewährte Sieghaftigkeit des Guten als Sühne wie eine schützende Decke die Sünde seiner Verfolger." So soll das Kreuz das Zeichen sein von der unbeugsamen Kraft des Guten in dem Höllenschlund von Bosheit und Schmerz. Wirklich? Daß diese gequälte Reflexion sich nicht deckt mit dem Glauben der betenden Gemeinde, mit den Liedern Luthers und Paul Gerhardts u. s. w. bedarf keines Nachweises. Sollte sie sich besser decken mit dem Gebet des Gekreuzigten: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? oder mit dem Wort des Apostels: Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht? Oder ist auch dies beides nur zeitgenössische Theologie, in welche sich damals und bis die Theologie Ritschls und Seebergs kam, die Religion kleidete? S. sagt, die Vorstellung vom Opfer, welche man sonst auf das Leiden und Sterben Christi anwende, sei der heidnischen Religiosität

Digitized by Google

entnommen. Im Neuen Testament tue das nur in apologetischer Tendenz eine der jüngsten Schriften, der Hebräerbrief, der dann an die alttestamentliche Opferidee von der Versinnbildlichung der Selbsthingabe an Gott anschließe. Damit nimmt aber S. nur die Behauptungen seines Bruders als den vermeintlich widerspruchslosen Ertrag der theologischen Forschung des letzten Jahrhunderts auf.

So wenig diese Ausführungen Seebergs befriedigen können, so wenig nun auch seine weiteren Auseinandersetzungen über Wesen und Erscheinung der Kirche, über die Charismata, Sakramente u. s. w. Bisher glaubte man, daß des Geistes Art sich in der Gegenwirkung gegen Sünde und Schuld und also in der Bewirkung des Glaubens bezeuge. Jetzt erfahren wir, daß sie sich kundgebe in der Losreißung der Seele vom Irdischen und Alltäglichen und der Erfüllung mit neuem Leben. Daß die Kirche, das Werk Christi oder das Produkt der Propaganda der religiösen Idee oder das Werk des Heiligen Geistes sei, mag ihm von anderer Seite Anerkennung eintragen. Daß sie von Christus feste Formen empfangen hat, um für ihre Ausbreitung zu wirken, ist eine Unterschätzung des Wortes und der Sakramente, die nun nichts Auffallendes mehr hat. Daß das Wort noch etwas anderes ist, als das Mittel geistigen Verkehrs, daß nichts anderes uns aus Tod und Verderben erretten kann, als allein das von der Gegenwart Gottes gedeckte und getragene Allmachtswort der Liebe, auch wenn Menschen es aus der Gegenwart Gottes heraus bezeugen, das sagt S. nicht und kann er nicht sagen, weil — „wir alle, auch die Jungen, auch die Irrenden, Gottes Wort reden, sofern wir von Gottes Herrschaft reden, denn unsere Rede ist Mittel der Kraft Gottes.“ Das sollte sie sein, aber ist sie es? ist alles, was von Herrschaft Gottes geredet wird, wirklich Gottes Wille, Gottes Wort? Richtig ist es, daß die Taufe nichts anderes übermittelt, als was das Wort enthält. Aber warum meidet S. dann für die

Kindertaufe die Betonung der Vergebung der Sünden und der Errettung von Tod und Gericht? Warum läßt er sie bloß besagen, daß das Kind in die Sphäre der Herrschaft Gottes gerückt ist und in ihr erhalten werden soll? Wenn S. das Reich Gottes, die Vergebung der Sünden und die Errettung vom Gericht zusammenfallen ließe, könnte man einverstanden sein. Aber wozu dann die geschraubten Umdeutungen? Und was bleibt vom Abendmahl, wenn es nur bedeuten soll, daß Christus in dieser Stunde gegenwärtig ist unter den Seinen mit seinem Leibe und seiner Kraft, wie einst beim letzten Mahle? Soll das lutherisch sein, oder was soll es sein? Dann redet S. von der Höhe, auf die die Menschheit durch die Verkündigung der Kirche geführt werde, — leider nicht von der Opposition gegen das Wesen des alten Menschen. Was er weiter ausführt von der Notwendigkeit der Wissenschaft, dem Kampf der Geister über das Verhältnis von Kirche und Staat, Kirchenrecht, Kirchenregiment, sind nur Überschriften.

Mehr erwartet man in der 15. Vorlesung zu finden über Entstehung und Entwicklung des neuen Lebens der Christen. Im Wort empfinden wir die Herrschaft Gottes, die uns überredet und überwindet, — wie, ist nicht gesagt, am wenigsten darüber, daß das Wort uns vernichtet und errettet. Dadurch soll die Seele einen neuen Inhalt empfangen, denn „sie empfindet den wirksamen Gott, der ihr den Glauben und die Liebe gibt und sie der Vergebung ihrer Sünden vergewissert," — erst nachdem ihr nicht bloß Glauben, sondern auch Liebe geschenkt ist? Ein neuer Inhalt aber „bedeutet — eine neue Seele, und so hat uns Gott wiedergeboren." Wo bleibt die alte? Die Erfüllung aber mit neuem Inhalt erfolgt durch denkende, wollende und fühlende Erfassung und Bejahung desselben oder durch die Bekehrung. Von Wiedergeburt sollen wir im Gedanken an die Wirksamkeit Gottes, von Bekehrung im Gedanken an unsere rezeptive oder aktuelle Tätigkeit reden. Daß wir aber

Digitized by Google

gerade bei diesen beiden Begriffen an die Sprache der Bibel gebunden sind, durch die wir sie empfangen haben, versteht sich von selbst. Diese aber redet anders davon.

Noch weniger befriedigt die Ausführung über den Fortgang bezw. die Entwicklung des neuen inneren Lebens, oder über die Frage: „wie bringen wir den Glauben und die Liebe aus den großen Stunden des Daseins in die kleinen hinein? wie wird aus der momentanen Erhebung ein dauernder Besitz der Seele?“ Das ist die Frage des Enthusiasten. Die Frage des Christen lautet sehr anders und sehr viel ernster. Was S. über das Gebet in Jesu Namen sagt, sticht dann nicht bloß merkwürdig ab von diesem Enthusiasmus, sondern zugleich auch von der Wirklichkeit des Gebetslebens, welche besser getroffen wäre, wenn S. nicht bloß von dem vermeintlich sehr beschränkten Rechte des Christen, sondern von der Pflicht geredet hätte, welche uns die großen Gebetsverheißungen des Herrn auferlegen. Mit einigen nicht gerade schwer zu findenden Worten wider das Gesundbeten ist die Sache nicht abgetan. Im übrigen vermissen wir auch nur die Erwähnung der Frage nach Recht und Pflicht des Bittgebetes.

Im Zusammenhang der Entwicklung oder Selbstentfaltung des Christen entstehen nun Stockungen. Eine „neue Gewohnheit des Daseins“ entsteht, eine alte besteht fort, — etwa zwei Seelen nach des Verf. Sprachgebrauch nebeneinander? „Die Gewohnheit des Bösen ist die fremde und doch natürliche Macht, die uns anhaftet“, — nur die Gewohnheit? Wir müssen kämpfen und überwinden, aber nicht durch wunderbare Hilfsmittel, sondern „wir haben das Evangelium von Gottes Herrschaft und wir haben den Glauben und die Liebe“, — als wenn nicht gerade der Glaube und damit alles in Frage stände in den Zeiten des Ernstes. Was soll es heißen, wenn S. sagt: „der suchenden Seele ballen sich alle Ausdrücke und Wendungen, die die kirchliche Gewohnheit dafür braucht, zusammen in eine einfache, große Offenbarung der allwirkenden Gottesliebe und in

Digitized by Google

einheitliche Empfindungen von der Liebe und der Tat Gottes"? Würde nicht S. genötigt gewesen sein, einfacher und klarer zu reden, wenn er die beiden großen Feinde mit Namen genannt hätte, mit denen unser alter Mensch zu tun hat, Anfechtung und Versuchung? Aber sie fehlen. Doch nein, einmal kommt das Wort Anfechtung vor, „rasche, heiße Gefühlsimpulse, die herüber und hinüber gehen und einander anfechten." Das ist aber nicht die Anfechtung, von der die Bibel redet. Weiter sollen Glaube und Liebe die Befriedigung darbieten gegenüber der Unlust der Reue; dadurch werde uns das Böse innerlich zur Pein und Qual gemacht, und so werde diese Pein der Durchgang zur Befriedigung der Seele durch Glauben und Liebe. Sollte wirklich diese Umsetzung in Stimmungen das Wesen der Buße sein, die da spricht: „deine Hand lag Tag und Nacht schwer auf mir"? „Das christliche Lebensideal", mit dem ja Seeberg nach Ritschls und seiner Schule Vorgang entscheidend rechnet, mag so zu stande kommen, die christliche Vollkommenheit aber, mit der er dasselbe gleichsetzt, nur dann, wenn er sie faßt als „das volle Kommen (!), die Stetigkeit und Kräftigkeit des Strebens aus der Welt zu Gott, aus Lust und Unglauben zu Glauben und Liebe." Hier versagt — und zwar diesmal nicht gerade zum Vorteil — der Zusammenhang mit Ritschl, und es wird, wenn auch nur lose, angeknüpft an die moderne Heiligungsbewegung. Der neutestamentliche Begriff der Vollkommenheit (vgl. Kol. 2, 10; 1, 28) ist ein anderer, und das Lebensideal des Christen ist nach Paulus (2 Tim. 4, 7) diesseits ein Leben aus Glauben in Glauben und jenseits ein Glauben, Lieben, Leben ohne Sünde und Ende. Aber was tut's? Man behält die alten Worte, deutet sie in neuem Sinn und gewinnt so die Möglichkeit, den neuen Glauben in Übereinstimmung mit dem alten Glauben und als dessen Weiterbildung darstellen zu können.

Es ist ein dünner supranaturalistischer Faden, an dem die Ausführungen Seebergs hangen. Derselbe reißt, sobald er an-

Digitized by Google

gespannt wird und an die Stelle des von Seeberg vertretenen Begriffs der Offenbarung der schriftgemäße Begriff der Selbstbetätigung Gottes an der Sünderwelt und für sie eingesetzt wird und sobald die absolute Freitat der göttlichen Liebe in der Selbsterniedrigung Gottes zu den Sündern, um ewig mit uns zusammen zu gehören, betont wird. Diese Freitat ist nicht bloß parador in dem ebenso von Seeberg wie von Harnack betonten Sinne, daß sie von uns nicht als Notwendigkeit erdacht, sondern als geschichtliche Wirklichkeit erkannt werden kann, sondern sie ist parador in dem Sinne, daß sie mit allen Gesetzen logischer und ethischer Folgerichtigkeit in Widerspruch steht. Sie streitet mit ihnen ebenso, wie unser Glaube das Gegenteil alles Logisch und sittlich konsequenten Verhaltens und doch das einzig vernünftige und darum auch zu rechtfertigende Verhalten des Sünders zu dem Gott der Erlösung ist. Seeberg polemisiert gegen den Begriff der Entwicklung und will ihn ersetzen durch den der Offenbarung, ein an und für sich durchaus richtiger Gedanke, der aber sofort schief wird, sobald sie durch Abstreifung ihres Motivs, nämlich der Beziehung auf die Sünde, nur der Notbehelf für die Erklärung der Gotteserkenntnis ist, die ebenso wie die Welterkenntnis erst durch ihr Objekt entsteht. Er preßt die vermeintlichen oder wirklichen Erlebnisse des Christen, die Erscheinungen des inneren Lebens in ein Schema von Begriffen, welche mit dem wirklichen Christentum als der Religion der sonst verlorenen Sünder wenig zu tun haben, und sucht durch modernste Psychologie, blühende Rhetorik und Nachgiebigkeit gegen Einwendungen der Gegenwart gegen übergeschichtliche Tatsachen der Vergangenheit die schwersten Probleme wie spielend zu lösen. Der denkende Mensch des 20. Jahrhunderts soll sich so als Christ fühlen lernen, sobald er nur auf diese Weise der Umdeutung eingeht. Die Aufstellungen Seebergs überraschen den nicht, der seinen Artikel Bekehrung in der protestantischen Real-Encyklopädie und die Veränderungen des Frankschen Artikels über die

communicatio idiomatum, insbesondere den Schluß desselben aufmerksam gelesen hat. Daß dieselben nicht lutherisch sind, bleibt trotz gegenteiliger Behauptung der Evangelischen Kirchenzeitung, der Kreuzzeitung, des Reichsboten u. a. dennoch wahr. Sie sind ebensowenig reformiert oder pietistisch, sondern modern enthusiastisch und stehen dadurch nah zusammen mit Harnacks Ausführungen über das Wesen des Christentums, zu denen sie das positive, nicht Gegenstück, sondern Seitenstück bilden sollen. Der Enthusiasmus aber ist das Gegenteil des an das Wort sich bindenden und durch das Wort gebundenen Glaubens.

Digitized by Google


3 2044 069 674 612





Digitized by Google



Digitized by Google